Christopher Hill

El mundo trastornado

El ideario popular extremista de la Revolución inglesa del siglo XVII



EL AUTOR

Christopher Hill es decano del Balliol College de Oxford y miembro de la Academia Británica. De 1934 a 1938 fue *fellow* del All Souls College de Oxford, y de 1936 a 1938 profesor ayudante de Historia Moderna en el University College de Cardiff. Fue *fellow* y tutor de Historia Moderna en el Balliol College de Oxford de 1938 a 1965, y profesor invitado de Historia Inglesa de los siglos XVI y XVII en la Universidad de Oxford de 1958 a 1965.

Es autor de numerosos libros, entre los que se cuentan *The English revolution 1640* [*La revolución inglesa de 1640*, Barcelona, Anagrama, 1971], *Lenin and the Russian revolution* [*La revolución rusa*, Barcelona, Ariel, 1971], *Puritanism and revolution, The century of revolution, 1603-1714* [*El siglo de la revolución*, Madrid, Ayuso, 1972], *Society and puritanism in pre-revolutionary England, Intellectual origins of the English revolution* [*Los orígenes intelectuales de la revolución inglesa*, Barcelona, Crítica, 1982], *Reformation to industrial revolution* [*De la Reforma a la revolución industrial, 1530-1780*, Barcelona, Ariel, 1980] y *Change and continuity in 17th century England.*

TRADUCCION

M.ª del Carmen Ruiz de Elvira

DIRECTOR DE LA COLECCION

Enrique Tandeter

Historia de los Movimientos Sociales

EL MUNDO TRASTORNADO

EL IDEARIO POPULAR EXTREMISTA EN LA REVOLUCION INGLESA DEL SIGLO XVII

por

CHRISTOPHER HILL

1

siglo veintiuno editores

MÉXICO
ESPAÑA
ARGENTINA
COLOMBIA



siglo veintiuno editores, sa
CERRO DEL AGUA 248, MEXICO 20, D.F.

siglo veintiuno de españa editores, sa
C/PLAZA 5, MADRID 33, ESPAÑA

siglo veintiuno argentina editores, sa

siglo veintiuno de colombia, ltda
AV. 3a. 17-73 PRIMER PISO, BOGOTA, D.E. COLOMBIA

Primera edición en castellano, septiembre de 1983

Primera edición en inglés, 1972

Título original: *The world turned upside down. Radical ideas during the English Revolution*

Impreso y hecho en España
Printed and made in Spain
ISBN: 84-323-0471-9
Depósito legal: M. 29.681 - 1983
Impreso en Closas-Orcoyen, S. L. Polígono Igarsa
Paracuellos del Jarama (Madrid)

2

En agradecimiento a Rodney por sugerírmelo, y a B, A, D, sin cuya cooperación y comprensión este libro nunca hubiera sido escrito.

El Señor guarda a los emigrantes; sustenta al huérfano y a la viuda, y trastorna el camino de los malvados.

Salmo 146, 9

Mirad al Señor, que hiende la tierra y la resquebraja, devasta la superficie y dispersa a sus habitantes: lo mismo plebe que sacerdote, esclavo que señor, esclava que señora, comprador que vendedor, prestatario que prestamista, acreedor que deudor.

... vacila y oscila la tierra como un borracho, cabecea como una choza... Aquel día juzgará el Señor a los ejércitos del cielo en el cielo, a los reyes de la tierra en la tierra.

Isaías, XXIV, 1-2, 20-21

Llegaron a Tesalónica... Pablo... discutió con ellos. Apoyándose en la Escritura... Algunos judíos se convencieron... y no pocas mujeres principales. Envidiosos los judíos, reclutaron unos maleantes del arroyo y, provocando tumultos, alborotaron la ciudad... vociferando: —Esos que han revolucionado el mundo...

Hechos de los apóstoles, XVII, 1-6

(Según la versión de la *Nueva Biblia española*, traducción de los textos originales dirigida por Luis Alonso Schökel y Juan Mateos. Madrid, Ediciones Cristiandad, 1975.)

I. INTRODUCCION

Ha sido mi [...] empeño [...] dar a cada miembro y a cada parte no sólo su debida proporción, sino también su debido sitio, y no colocar la cabeza donde debería estar el pie, ni el pie donde tendría que estar la cabeza. Quizás a muchos pueda parecer culpable de aquel crimen de que fue acusado el Apóstol, el de trastornar el mundo, y poner en la base aquello con lo que otros coronan el edificio y situar sobre el tejado lo que otros ponen como cimientos.

HENRY DENNE, «Grace, mercy and peace» (1645), en *Fenstanton Records*, p. 422.

La revuelta popular fue durante muchos siglos un rasgo esencial de la tradición inglesa, y las décadas centrales del siglo XVII conocieron el mayor cataclismo de los que hasta ahora han tenido lugar en Gran Bretaña. El presente libro no intenta contar otra vez la historia de cómo el ejército del Parlamento Largo venció a Carlos I y sus defensores, ejecutó al rey y estableció una república que duró poco. Aunque en la década de 1640 existió un considerable apoyo popular al Parlamento, las consecuencias, a largo plazo, de la revolución favorecieron a la *gentry** y a los comerciantes, y no al más humilde 50 por ciento de la población sobre el que trato de centrar la atención.

---

* He estimado conveniente mantener a lo largo del texto el término *gentry* sin traducir, ya que con su definición más generalmente aceptada —«la clase [social] que sacaba la mayor parte de sus ingresos de la explotación de sus tierras y cuyos miembros no pertenecían a la nobleza» (Jacob Bronowski y Bruce Jazlish, *La tradición intelectual de Occidente*, Editorial Norte y Sur, Madrid, 1963)— no se corresponde exactamente ningún término español, puesto que el término «terrateniente», por el que a menudo ha sido traducido el término *gentry*, abarca también a la nobleza, a la Iglesia e incluso a la Corona; y la expresión «hidalgos terratenientes», con la que también se ha venido traduciendo, es una expresión confusa, que sólo latamente podría tomarse en el sentido de «gente de buena posición social inmediatamente por debajo de la nobleza», que es la definición que del término *gentry* da el diccionario de Oxford. En su exposición sobre la interpretación del término *gentry*,

Este libro se ocupa de aquellos episodios e ideas de la revolución inglesa que desde un determinado punto de vista son secundarios, de las tentativas por parte de diversos grupos del pueblo llano de imponer sus propias soluciones a los problemas de su tiempo, en oposición a los deseos de sus superiores, que los habían convocado a la acción política. El lector que desee completar su perspectiva puede leer con provecho el valioso libro del profesor David Underdown, recientemente publicado, *Pride's purge* (Oxford UP, 1971). Se ocupa casi exactamente del mismo período que yo estudio en este libro, pero desde un ángulo completamente distinto. Su punto de vista se sitúa en la cumbre, en Whitehall; el mío está situado a ras de tierra. Su índice y el mío contienen listas de nombres totalmente diferentes.

La revuelta en el interior de la revolución, que constituye el tema de mi libro, tomó diversas formas, algunas mejor conocidas que otras. Grupos como los niveladores [*levellers*], los cavadores [*diggers*] y los hombres de la Quinta Monarquía [*fifth monarchists*] ofrecían nuevas soluciones políticas (y en el caso de los cavadores también nuevas soluciones económicas). Diversas sectas —baptistas, cuáqueros, muggletonistas— ofrecían nuevas soluciones religiosas. Otros grupos —los *seekers* *, los *ranters* y también los cavadores— planteaban preguntas escépticas acerca de todas las instituciones y creencias de su sociedad. En realidad, quizás una diferenciación demasiado tajante entre política, religión y escepticismo general

---

los mismos autores citan a J. H. Hexter («Storm over the gentry», *Encounter*, mayo de 1958) como autor de «un análisis brillante y agudo de las teorías de Tawney y de Trevor-Roper». Tawney identifica a la *gentry* «con la nueva clase media naciente [que] iba en auge económicamente, desplazando a la aristocracia [...] la Revolución de 1640 fue simplemente la manifestación política de lo que era ya una realidad social». Para Trevor-Roper, «la Gran Rebelión no es la autoafirmación consciente de la burguesía y la *gentry* en auge, sino más bien la protesta ciega de la *gentry* venida a menos [...] una protesta por parte de las víctimas de una depresión general transitoria contra una burocracia privilegiada, contra una ciudad capitalista», con lo que sitúa a la *gentry* como terratenientes que no pudieron resistir la revolución de precios de 1540-1640 «por carecer del crédito o del numerario para hacer frente a la nueva situación, pasando a la explotación de grandes fincas (esto es, a la agricultura 'capitalista') o salvando su fortuna mediante mercedes concedidas por la Corona». [N. de la T.]

* Dada la menor importancia de los *seekers* con respecto a los demás movimientos y sectas estudiados en este libro y lo poco difundida que está en castellano su traducción («buscadores»), mantendrá el término en inglés a lo largo de todo el texto para evitar confusiones al tratarse de una palabra tan corriente en nuestro idioma. [N. de la T.]

pueda ser motivo de confusión. *A posteriori* sabemos que algunos de estos grupos —baptistas, cuáqueros— sobrevivirán como sectas religiosas y que la mayoría de los demás desaparecerán. En consecuencia, inconscientemente, tendemos a imponer contornos demasiado nítidos en la historia temprana de las sectas inglesas, a encontrar en las décadas de 1640 y 1650 creencias que en realidad son posteriores. Uno de los propósitos de este libro será el de sugerir que en ese período las cosas eran mucho más confusas. Desde, digamos, 1645 hasta 1653 se produjeron en Inglaterra enormes cambios y debates que llevaron a una nueva evaluación de todas las cosas. Se cuestionaron las viejas instituciones, las viejas creencias, los viejos valores. Los hombres se desplazaban con facilidad de un grupo crítico a otro, y un cuáquero de los primeros años de la década de 1650 tenía mucho más en común con un nivelador, un cavador o un *ranter* que con un miembro actual de la Sociedad de Amigos [*Society of Friends*].

Nuestro período comienza cuando parecía que el Parlamento había triunfado sobre el rey, y la *gentry* y los comerciantes, que habían defendido la causa parlamentaria en la guerra civil, esperaban reformar las instituciones de la sociedad de acuerdo con sus deseos, confiaban en imponer sus valores. Si no se hubieran visto obstaculizados sus propósitos, Inglaterra podría haber pasado inmediatamente a algo parecido a la solución política de 1688: soberanía parlamentaria, monarquía limitada, política exterior imperialista; un mundo a la medida de los hombres de negocio para obtener en él buenos beneficios. Pero en lugar de ello hubo un período de espléndido flujo y de estímulo intelectual en el que, como dijo Gerrard Winstanley, «el viejo mundo... se está encogiendo y retorciendo como un pergamino en el fuego»[1]. En realidad, todo parecía posible; no sólo se pusieron en cuestión los valores de la vieja sociedad jerárquica, sino también los nuevos valores, la misma ética protestante. Sólo de una manera gradual se fue restableciendo el control durante el protectorado de Oliver Cromwell, lo que condujo a una restauración del poder de la *gentry* y luego del poder del rey y de los obispos en 1660.

Simplificando en exceso, existieron dos revoluciones en la Inglaterra de mediados del siglo XVII. Una, que tuvo éxito, estableció los sagrados derechos de la propiedad (abolición de las tenencias feudales, supresión de la tributación arbitraria), dio poder político a los propietarios (soberanía del Parlamen-

---

1 Sabine, p. 252.

to y derecho consuetudinario, abolición de los tribunales privilegiados) y eliminó todos los impedimentos para el triunfo de la ideología del propietario, la ética protestante. Hubo, sin embargo, otra revolución que nunca estalló, a pesar de que de vez en cuando amenazara con producirse. Esta revolución pudo haber establecido la propiedad comunal y una democracia mucho mayor en las instituciones políticas y legales; pudo haber acabado con la Iglesia estatal y arrinconado la ética protestante.

El objeto del presente libro es el de examinar esta revuelta que se produjo dentro de la revolución, así como el fascinante flujo de ideas radicales que hizo brotar. La historia tiene que ser reescrita en cada generación porque, aunque el pasado no cambia, el presente sí lo hace; cada generación se hace nuevas preguntas sobre el pasado y encuentra nuevas áreas de sintonía conforme vuelve a vivir diferentes aspectos de la experiencia de sus predecesores. Los niveladores fueron mejor entendidos cuando a finales del siglo XIX —y comienzos del XX— se estableció la democracia política en Inglaterra; los cavadores tienen algo que decir a los socialistas del siglo XX. Ahora que la propia ética protestante, el más importante logro de la sociedad burguesa europea de los siglos XVI y XVII, está siendo por fin cuestionada después de un dominio de tres o cuatro siglos, podemos estudiar con una nueva simpatía a los cavadores, a los *ranters*, y a muchos otros intrépidos pensadores que en el siglo XVII se negaron a someterse y adorarla.

La narración histórica, los rasgos principales de los acontecimientos, son de sobra conocidos. Ninguno de los detallados trabajos sobre la evidencia existente va a cambiar los hechos esenciales de la historia. Pero la interpretación variará con nuestras actitudes, con nuestras vidas en el presente. De este modo, la reinterpretación no sólo es posible, sino que es también necesaria. Lo mismo que el profesor Barraclough ha puesto en guardia a nuestra generación sobre el estrecho provincialismo que domina la visión de la mayoría de los historiadores y nos insta a extender el área geográfica de nuestros estudios, así la experiencia de algo que se acerca a la democracia nos hace darnos cuenta de que la mayor parte de nuestra historia se refiere a un reducido fragmento de la población, y está escrita desde el punto de vista del mismo, y nos hace desear extendernos tanto en profundidad como en amplitud.

Cada generación, por decirlo de otra forma, rescata una nueva área de la que sus predecesores se desentendían, con arrogancia y esnobismo, calificándola de «margen lunático». Gracias al admirable trabajo de los señores Lamont, Toon y Capp vemos hoy el milenarismo como un producto natural y racional de los presupuestos de esa sociedad, compartidos tanto por John Milton y Sir Henry Vane como por Vavasor Powell y John Rogers. Gracias al excelente trabajo del doctor Frances Yates, del profesor Rattansi y de los señores Webster y Thomas, la alquimia, la astrología y la magia natural, de modo similar, ocupan un lugar como temas razonables en los que los hombres y las mujeres podían estar interesados, desde Samuel Hartlib a Sir Isaac Newton. Hasta ahora solamente los señores A. L. Morton y Frank McGregor han demostrado que los *ranters* deben también ser tomados en serio, que quizá tienen algo que decir a nuestra generación.

En verdad, los historiadores deberían informarse bien y evitar la peligrosa frase «franja lunática». La locura, como la belleza, puede estar en el ojo del espectador. En el siglo XVII existieron lunáticos, pero la moderna psiquiatría nos está ayudando a entender que la propia demencia puede ser una forma de protesta contra las normas sociales y que el «lunático» puede en cierto sentido estar más cuerdo que la sociedad que lo rechaza. Muchos escritores, que eran conscientes de que sus opiniones les parecerían intolerablemente extremistas a sus respetables contemporáneos, exageraron sus excentricidades para conseguir audiencia, como, en un sentido bastante diferente, hizo Bernard Shaw en el siglo XX[2].

Por otra parte, la locura tuvo una función social en la sociedad medieval. Una convención social establecía que en determinadas ocasiones —*Shrove Tuesday* (martes de Carnaval), *Feasts of Fool* (día de los Inocentes), *All Fools Day* y otras— la jerarquía social y el decoro social podían trastornarse. Ello constituía una válvula de escape: las tensiones sociales se relajaban con el ocasional cambio de papeles; el orden social parecía acaso tanto más tolerable[3]. Lo que en el siglo XVII resultaba nuevo era la idea de que el mundo podía ser trastornado *de manera permanente*, de que el mundo soñado de la Tierra de Jauja o el reino de los cielos podía alcanzarse en ese momento.

Durante los breves años de la gran libertad de prensa en Inglaterra tal vez fuera mucho más fácil para los excéntricos tener acceso a la imprenta de lo que nunca lo había sido ni nunca lo sería. Antes de 1641 y después de 1660 existió una cen-

5

[2] Véase *infra* capítulo XIII.
[3] E. Welsford, *The fool*, 1935, cap. IX.

sura estricta. En los años de libertad comprendidos entre esas dos fechas, una prensa era un bien de equipo relativamente barato y cómodo de transportar. La edición no se había desarrollado todavía como una industria capitalista. La difunta señora Iris Marley ponía de relieve la natural armonía existente entre escritores, impresores y vendedores de folletos niveladores en una época en que el trabajo de impresión era una ocupación de gente modesta[4]. Impresores como Giles Calvert estaban dispuestos a correr considerables riesgos por publicar los trabajos de los radicales[5]. También puede haber sucedido que en un mercado inundado de material impreso se obtuvieran buenos beneficios de una excentricidad calculada. Por lo menos, es mejor para el historiador correr el riesgo de equivocarse buscando un significado racional en cualquiera de las ideas que los hombres del siglo XVII tomaron en serio. Si nosotros arrumbamos tales ideas porque nos parecen irracionales, podemos estar privándonos de valiosas ideas sobre la sociedad, como tan brillantemente lo ha demostrado el señor K. V. Thomas en su obra *Religion and the decline of magic*. No es necesario continuar presentando excusas con demasiada profusión por ponernos en el lugar del pueblo llano del pasado y tratar de entenderle.

Los historiadores están interesados en las ideas no sólo porque éstas influyen en las sociedades, sino también porque ponen de manifiesto a las sociedades que inspiraron dichas ideas. Por consiguiente, la verdad filosófica de las ideas carece de importancia para los fines del historiador, aunque todos tengamos nuestras preferencias: el lector puede estar seguro de que pronto descubrirá las mías.

Al estudiar algunas de las ideas menos convencionales que afloran durante la revolución inglesa, el objeto de este libro es el de tener una visión más profunda de la sociedad inglesa de lo que permiten los datos existentes, tanto de antes de 1640 como de después de 1660, cuando la censura garantizaba que no fueran publicadas las ideas realmente subversivas. En la medida en que este intento tenga éxito puede aportarnos algo no sólo acerca de este período único de libertad, sino también acerca de los períodos más «normales» que le precedieron y le siguieron (normales porque una vez más ignoramos cómo pensaba entonces el pueblo llano). Podemos encontrarnos con que

[4] I. Morley, *A thousand lives*, 1954, p. 78.
[5] Véase *infra*, pp. 360-361.

los hombres y mujeres humildes que figuran en este libro, junto con algunos no tan humildes, nos hablan de manera más directa que Carlos I, o Pym, o el general Monck, que aparecen como artífices de la historia en los libros de texto. En sí misma, ésta sería una conclusión satisfactoriamente trastornadora que extraer del intento.

6

II. EL PERGAMINO Y EL FUEGO

> Enemigos de la Iglesia [...] ofenden a los amados santos de Dios con éstos y otros reproches [...] Oh, éstos son los hombres que quisieran trastornar el mundo, que llenan a la nación de tumultos y alborotos, que producen toda clase de disturbios en la Iglesia y el Estado. Convendría que tales hombres y congregaciones fueran eliminados [...] que pudiéramos tener de nuevo la verdad, la paz y el gobierno.
>
> William Dell, «The building, beauty, teaching and establishment of the truly Christian and spiritual Curch» (1646), en *Several Sermons* (1709), p. 109.

1. Tensiones sociales

En algún otro lugar he tratado de sugerir que existió un mayor fondo de antagonismo de clases antes de 1640 en Inglaterra del que normalmente han reconocido los historiadores[1]. Un observador escocés comentaba la «amarga y recelosa» actitud del pueblo llano inglés hacia la *gentry* y la nobleza[2]. Estos sentimientos eran recíprocos. Solamente los miembros de la clase dominante terrateniente estaban autorizados a llevar armas: «la gente de condición más humilde y los sirvientes» estaban normalmente excluidos del servicio en la milicia por un plan de acción completamente premeditado[3]. Cuando en las excepcionales circunstancias de 1588 se extendió el entrenamiento militar a toda la población estable hubo quejas procedentes de Herefordshire, manifestando el temor de que, una vez que los sirvientes fueran entrenados como soldados, se volverían

[1] «The many-headed monster in late Tudor and early Stuart political thinking», en *From the Renaissance to the Counter-Reformation: essays in honour of Garret Mattingly*, C. H. Carter, comp., 1968, pp. 296-324.

[2] John Barclay, *Icon animorum*, 1614, traducido al inglés por T. M[ay], 1631, pp. 104-8.

[3] L. Boynton, *The Elizabethan militia, 1588-1638*, 1967, pp. 62, 108-11, 119, 220-21, 249-50; *The earl of Hertford's lieutenancy papers, 1603-1612*, W. P. D. Murphy, comp., Wiltshire Record Soc., 1969, p. 72.

ingobernables y no querrían continuar sirviendo a sus amos con la debida subordinación[4]. En los siglos XVI y XVII, a medida que la población crecía rápidamente, Londres, debo recordarlo, llegó a ser el refugio de los «hombres sin amo» —las víctimas de los cercamientos, los vagabundos, los criminales— en tal medida que alarmó a los contemporáneos[5]. Uno de los argumentos esgrimidos en la propaganda a favor de la colonización de Irlanda en 1594 fue el de que «el pueblo pobre y sedicioso, que constituía una carga para la comunidad, se está marchando, con lo cual la ciudad se ve libre de un foco de sedición»[6]. El mismo argumento se usó a menudo con posterioridad para defender la exportación a Virginia de la «apestosa multitud». El juicioso Hooker, argumentando que «los impulsos extraordinarios del espíritu» podían ser muy peligrosos, indicaba que esto era especialmente cierto en el caso de los «hombres cuyas mentes son por sí mismas como yesca seca, propensa de antemano a tumultos, sediciones y alborotos». Tales hombres, pensaba Hooker, se encontraban entre las clases más bajas de la sociedad[7]. Se encontraban ciertamente en Newcastle-upon-Tyne, donde se nos dice que en 1633 «la gente de baja condición [...] suele transformar todo viso o color de agravio en alboroto y en sedicioso motín»[8].

No muy por debajo de la superficie de la sociedad de los Estuardo, pues, el descontento era frecuente. En 1626, un soldado pensó asesinar al duque de Buckingham, y quizá también al rey, con el fin de establecer una república o de poner en el trono al rey de Bohemia[9]. Cuando dos años más tarde Felton asesinó, en efecto, a Buckingham, su popularidad fue tan grande que otros hombres pretendieron ser Felton. «Que el rey y toda su engreída cuadrilla se vayan al diablo», dijo en 1633 un herrero de la región de Yorkshire. «¿A mí qué me importa?»[10].

Este antagonismo de clases se exacerbó con el desastre financiero de los años que discurren entre 1620 y 1650, que el pro-

[4] C. Russell, *The crisis of Parliaments*, Oxford. UP, 1971, p. 244. Estoy muy agradecido al señor Russell por haberme indicado que el condado en cuestión era Herefordshire y no Hertfordshire, como por errata figuraba en su libro.

[5] Véase *infra*, pp. 29-30.

[6] D. B. Quinn, *The Elizabethans and the Irish*, Cornell UP, 1966, p. 157.

[7] R. Hooker, *Of the laws of ecclesiastical polity* (ed. Everyman), II, páginas 5-6.

[8] R. Welford, *History of Newcastle and Gateshead*, 1884-87, III, pp. 315-16. Véase *infra*, pp. 68-69.

[9] C. Oman, *Elizabeth of Bohemia*, 1964, p. 294.

[10] Citado por M. Ashley, *Life in Stuart England*, 1964, pp. 21-2.

fesor Bowden ha descrito como de los más terribles económicamente de la historia inglesa[11]. Se consideró al gobierno merecedor de toda clase de vituperios por su mala administración de la economía, así como por los monopolios y demás estratagemas fiscales de la década de 1630, que aumentaron visiblemente el coste de la vida. Reflexionando sobre una de esas estratagemas, un folleto de 1649 hablaba del «pillaje y desmoche de la nación por la opresión» y preguntaba: «¿Cuántos pobres barrenderos y vendedoras de manzanas, cuántos mercaderes de harapos y gentes de todas clases vendieron y empeñaron sus colchones y sus vestidos» para comprarse el derecho a la nueva incorporación real de los suburbios de Londres? «Y cuando hubieron hecho todo esto, se demostró que era un engaño: así los cofres del rey se colmaron con la opresión»[12].

Por supuesto, esto es propaganda, no hay que tomarlo demasiado al pie de la letra. Pero no puede existir duda alguna acerca de la crueldad de las tropas del ejército que reclutó Carlos para oponerse a la invasión escocesa de 1640. El pueblo llano («los descamisados», como los llamó un realista descontento)[13] tuvo una participación excepcionalmente activa en las elecciones para los dos Parlamentos de 1640, en el bando que se oponía a la corte, introduciendo además con frecuencia un elemento de enfrentamiento de clases. Así, en High Wycombe los cuatro candidatos para el Parlamento Corto eran contrarios a la corte, pero dos de ellos representaban «el partido popular» contra la oligarquía local dominante[14]. En Essex, un hombre perteneciente a la «gente ruda y vulgar» amenazó con «despedazar a los caballeros» si el candidato popular no resultaba elegido por el condado. En Great Marlow (Buckinghamshire), barqueros, jornaleros y tenderos —«la clase vulgar de vecinos», conducidos por «un sujeto campesino, con un traje vulgar y humilde»—, presentaron su propio candidato frente al principal propietario local, que tenía conexiones con la corte, y ganaron[15].

[11] En Joan Thirsk, comp., *The agrarian history of England and Wales*, IV *(1500-1640)*, Cambridge UP, 1967, pp. 620-21.
[12] Robert Wharton, *A declaration to Great Britain and Ireland, shewing the downfall of their Princes, and wherefore it is come upon them*, 1649, p. 3.
[13] *Lowndes M S S.* (HMC), p. 549.
[14] L. J. Ashford, *The history of the borough of High Wycombe*, 1960, páginas 133-34. Estoy agradecido al doctor A. M. Johnson por indicarme que esta elección fue para el Parlamento Corto y no para el Largo.
[15] *CSPD, 1639-40*, pp. 608-9; M. R. Freer, «The election of Great Marlow in 1640», *JMH*, XIV, pp. 434-45.

Aun así, cuando el Parlamento Largo se encontró enfrentado al rey, que se negaba a ceder a sus demandas, se vio obligado a buscar ayuda fuera del círculo encantado de la clase dominante. En Londres, masas de manifestantes acostumbraban a «ir en tropel hasta Westminster» en los momentos de crisis. Eran «la mayoría hombres de baja o media condición, no habiendo entre ellos concejales, ni comerciantes, ni hombres del Ayuntamiento [...] Eran modestos en su forma de vestir, pero no en su forma de expresarse». (Un barquero, por cierto, dijo al alcalde, en mayo de 1641, que «era la hora del Parlamento» y que «el alcalde no era más que su esclavo».) «El circunstante odio de los ciudadanos hacia los caballeros, y especialmente hacia los cortesanos, era tal que pocos se aventuraban a entrar en la ciudad, o si lo hacían, estaban seguros de que recibirían afrentas y de que serían insultados»[16]. Un realista calificaba a la *Grand Remonstrance* * de noviembre de 1641 como «esa llamada al pueblo»[17], y tenía toda la razón: fue impresa y distribuida por todo el país. Todos los principales discursos de los parlamentarios de la oposición fueron publicados y extensamente distribuidos; podemos estar seguros de que fueron leídos y discutidos en las tabernas y cervecerías. A partir de 1641 fluyeron de los condados peticiones de ayuda al Parlamento cuidadosamente organizadas: la recogida de firmas para estas peticiones fue con seguridad una nueva y muy eficaz forma de atraer al pueblo llano hacia la acción política.

Este panorama de insurrección social influyó naturalmente en los propietarios a la hora de decidirse por el rey o por el Parlamento en los comienzos de la guerra civil. El realismo de Richard Dowdeswell, apoderado de Lionel Cranfield, conde de Middlesex, según nos dice la señora Prestwich, tenía su base en la preocupación por el orden social y no en una positiva lealtad al rey o a la Iglesia. «Los semblantes de los hombres están tan alterados —escribía Dowdeswell en octubre de 1642—, especialmente los de los hombres de posición baja y media, que por un quítame allá esas pajas podría ponerse en llamas un condado entero y producirse el saqueo de todas las casas y

[16] William Lilly, «Several observations on the life and death of king Charles» (1651), en *Select tracts*, F. Maseres, comp., 1815, I, pp. 169-70; M. James, *Social problems and policy during the puritan revolution*, 1930, p. 375.
* Manifiesto a la nación inglesa de los dirigentes de la oposición parlamentaria, que fue un factor muy importante en la lucha constitucional entre Carlos I y el Parlamento Largo antes de la guerra.
[17] [Bruno Ryves], *Angliae Ruina*, 1647, p. 176.

8

bienes»[18]. «Cuando la necesidad nos obligue a utilizar a las multitudes», escribía en agosto de 1642 Sir John Potts a Sir Simonds D'Ewes, «no estoy seguro de salir con vida». Por lo cual seguía trabajando por lograr una paz pactada[19]. Cuando llegó la guerra, tanto Potts como D'Ewes se pusieron de parte del Parlamento, aunque el último de ellos consideraba que «todo derecho y toda propiedad», todo lo *meum et tuum*, debe quedar en suspenso en una guerra civil, y no sabemos hasta qué punto puede también la clase humilde tomarse el derecho a dividir el producto del saqueo del rico y del noble entre los que la integran, que comienzan ya [1642] a alegar que, estando todos hechos del mismo barro, no hay razón alguna para que unos puedan tener tanto y otros tan poco»[20]. «¿Qué me decís del nacimiento y la estirpe?», clamaba en julio de 1643 un secretario de Northamptonshire. «Espero que dentro de este mismo año no vea nunca más un caballero en Inglaterra»[21].

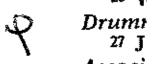
Los años de la guerra civil conocieron el derrumbamiento de los tribunales eclesiásticos y de la censura: los jueces ya no hacían sus recorridos por los distritos. La lucha efectiva no fue muy devastadora, por lo menos si se la compara con lo que estaba sucediendo en Alemania en la misma época. Pero en algunas zonas la ley y el orden se vinieron completamente abajo. En Gloucestershire los realistas expoliaron a todos los pañeros; daban por sentado que «los pañeros de todo el reino eran rebeldes a causa de su oficio»[22]. En Buckinghamshire, entre 1643 y 1645, los Verney recaudaron menos del 10 por ciento de las rentas debidas[23]. En 1644, Richard Dowdeswell, desde Gloucestershire, se quejaba también de que «esas clases de gente como los arrendatarios se toman ahora muchas libertades con sus superiores. Quienes lo ven no pueden creerlo»[24].

Antes de que comenzara la guerra civil, Carlos I había puesto en aviso a los defensores del Parlamento sobre el peligro de que «al final el pueblo llano» pudiera «hacerse independien-

[18] M. Prestwich, *Cranfield: politics and profits under the early Stuarts*, Oxford UP, 1966, 559 y 577.
[19] D. Underdown, *Pride's purge*, p. 60.
[20] Citado por P. Zagorin, *The Court and the country*, 1969, p. 323.
[21] [Ryves], *Angliae Ruina*, p. 96. («Los caballeros deberían ser tan raros como los toros blancos en Norfolk», había dicho, cerca de un siglo antes, uno de los rebeldes de Ket.)
[22] E. Warburton, *Prince Rupert and the cavaliers*, 1849, II, pp. 104-5; *Beaufort MSS.* (HMC), p. 23, que da una explicación económica de este fenómeno. Véase Edward Hyde, conde de Clarendon, *History of the rebellion*, W. D. Macray, comp., Oxford UP, 1888, II, p. 464.
[23] S. R. Gardiner, *The great civil war*, 1891-93, III, p. 209.
[24] Prestwich, ob. cit., p. 570.

te, llamar a la igualdad y a la independencia libertad [...] acabar con todos los derechos y propiedades, con todas las distinciones de familias y de mérito»[25]. El poeta escocés Drummond tuvo la misma pesadilla tres años antes, haciéndose la pregunta de «si estas grandes conmociones y discordias no pueden llegar a un caso de *bellum servile*, y los campesinos, los patanes, los granjeros, todo el pueblo bajo en armas, no pueden acabar con los nobles y con la *gentry*, hacerse con sus posesiones, mantenerse juntos mediante un nuevo Pacto y seguir nuestro ejemplo»[26]. «Y seguir nuestro ejemplo»: la *gentry*, al alentar la revuelta en Escocia e Inglaterra había roto la cadena de mando, había hecho saltar la jerarquía de subordinación tanto tiempo aceptada; sólo a sí misma podía reprochar lo que luego sucedió. Numerosos observadores tuvieron miedo de que el pueblo llano, los que se encontraban por debajo de la clase de los pequeños hacendados (*yeomen*) pudieran constituirse como un tercer partido. Esto sucedía en 1645, cuando grupos de campesinos (los *clubmen*) por todo el oeste y el sur de Inglaterra tomaron las armas para luchar tanto contra los realistas como contra los parlamentarios. No pudieron ser dispersados hasta que no se encontraron frente al Nuevo Ejército Modelo (*New Model Army*), pagado regularmente y con una estricta disciplina. Tinker Fox, el herrero de Birmingham que había capitaneado a las fuerzas populares contra los realistas en los primeros años de la guerra, parecía estar erigiéndose como una tercera fuerza popular en las Midlands hasta que el Nuevo Ejército Modelo le relegó también a él a un segundo plano[27].

El Nuevo Ejército Modelo, cuya creación fue tan ferozmente impugnada por los conservadores, parecía haber salvaguardado el orden social: éste, sin duda, fue el razonamiento de muchos parlamentarios que votaron por el mismo. Pero el Nuevo Ejército Modelo, como con orgullo iba a declarar en junio de 1647, no era «un mero ejército mercenario», era el pueblo llano de uniforme, más cerca de los puntos de vista de éste que de los de la *gentry* o del Parlamento. Y la libre discusión que se permitió en este ejército singular condujo a un desarrollo fantásticamente rápido del pensamiento político.



[25] Contestación de Carlos I a las Diecinueve Proposiciones, 18 de junio de 1642.
[26] W. Drummond, *The magical mirror*, 1639, citado por D. Masson en *Drummond of Hawthornden*, 1873 p. 306.
[27] J. W. Willis-Bund, «A civil war Parliament soldier: Tinker Fox», *Associated Architectural Societies' Reports and Papers*, XXV, pp. 373-403.

2. LA HEREJIA DE LA CLASE BAJA

Sumándose a estas tensiones de clase, o como expresión de las mismas, existía una tradición de anticlericalismo e irreligiosidad plebeyos. Para no remontarnos más, los lolardos en el siglo XVI mantuvieron una versión popular de las herejías de John Wyclif. El profesor A. G. Dickens ha puesto de manifiesto cómo la influencia lolarda sobrevivió en un popular escepticismo materialista que hace que uno se «sienta apreciablemente más cerca de la época de Voltaire de lo que sería normal en el siglo XVI»[28]. En 1491, un carpintero negaba la transustanciación, el bautismo y la confesión y decía que los hombres no deberían ser condenados por pecar; en 1512, un hombre de Wakefield decía «que si un becerro se encontrara sobre el altar, yo le adoraría antes que al [...] sagrado sacramento [...] Ya pasó la fecha en que Dios decidió estar en forma de pan»[29]. El clero, había declarado un lolardo de la primera época, era peor que Judas, que vendió a Cristo por 30 peniques, mientras que los curas vendían a las masas por medio penique[30]. El pueblo, decía otro, «no estará nunca bien hasta que haya cortado todas las cabezas de los sacerdotes». «Corría por el país el dicho», informaba en 1542 un hombre de Yorkshire, «de que un hombre podía levantar su corazón y confesarse al Dios todopoderoso sin necesidad de ser confesado por un sacerdote». Un esquilador de Dewsbury razonaba sobre este punto: él no confesaría nunca a un sacerdote sus pecados con una mujer, «porque el cura, a los dos o tres días, estaría tan dispuesto como él a utilizarla»[31]. El señor K. V. Thomas ha recogido una serie de ejemplos similares de la época de Isabel y de los dos primeros Estuardo: negación de la resurrección, de la existencia de Dios (muy común en la diócesis de Exeter a finales del siglo XVI) o del demonio; todas las cosas vienen de la naturaleza. Thomas pone de relieve cuán equivocado resulta describir como lolardas todas estas expresiones de irreligiosidad del siglo XV y comienzos del XVI y llama la atención a los

[28] A. G. Dickens, *Lollards and protestants in the diocese of York, 1509-1559*, 1959, p. 13.
[29] *Ibid.*, pp. 9 y 17. James Nayler al que más adelante encontraremos con frecuencia, nació cerca de Wakefield. Véase *infra*, pp. 236-246.
[30] J. A. F. Thomson, *The later Lollards*, Oxford UP, 1965, p. 247. Este reproche era corriente: véase Dickens, ob. cit., p. 18.
[31] Dickens, ob. cit., pp. 12 y 47-8.

desconcertados historiadores que las dejan de lado como productos de borrachos o de locos[32].

Tales hombres tienden a ser calificados por sus enemigos de anabaptistas o familistas. En Inglaterra estos nombres —bastante comunes en el continente— fueron aplicados de una forma muy indefinida: la mayor parte de nuestros datos provienen de informes hostiles de los tribunales eclesiásticos[33]. La doctrina esencial de los anabaptistas era que los niños no deberían ser bautizados. La aceptación del bautismo —la recepción de la Iglesia— debería ser un acto voluntario del adulto. Esto subvertía claramente el concepto de una Iglesia nacional a la que pertenecieran todos los hombres y mujeres ingleses: en su lugar proponía la formación de congregaciones voluntarias por aquellos que se consideraran a sí mismos como elegidos. Un anabaptista lógicamente tenía que poner objeciones al pago del diezmo, el 10 por ciento de los ingresos de cada uno, que, al menos en teoría, estaba destinado a mantener a los ministros de la Iglesia estatal. Muchos anabaptistas se negaban a prestar juramento, puesto que no estaban de acuerdo con que una ceremonia religiosa se utilizara con fines judiciales seculares; otros repudiaban la guerra y el servicio militar. Un número aún mayor de anabaptistas fueron acusados de llevar el igualitarismo hasta el extremo de negar el derecho a la propiedad privada. El nombre de anabaptista llegó a ser utilizado en general en un sentido peyorativo para describir a aquellos de quienes se sospechaba que se oponían al orden social y político establecido.

Los familistas, miembros de la Familia del Amor, pueden ser definidos con alguna mayor precisión. Eran seguidores de Heinrich Niclaes, nacido en Münster en 1502, quien enseñaba que el cielo y el infierno se encontraban en este mundo. A Niclaes se le acusaba de haber sido colaborador de Thomas Münzer en la insurrección de Amsterdam[34]. El teólogo puritano John Knewstub dijo de él: «H. N. trastornó la religión. Construyó el cielo aquí en la tierra, hizo hombre a Dios y Dios al hombre»[35]. Lo mismo que Francis Bacon, los familistas creían

[32] K. V. Thomas, *Religion and the decline of magic*, 1971, pp. 168-70.
[33] Véase C. Burrage, *The early English dissenters*, Cambridge UP, 1912, 2 vols., *passim*; H. F. M. Prescott, *Mary Tudor*, 1952, p. 108.
[34] D. B. Heriot, «Anabaptism in England during the 16th and 17th centuries», *Transactions of the Congregational History Soc.*, XII, p. 271.
[35] J. Knewstub, *A confutation of monstrous and horrible heresies taught by H. N.*, 1579, citado por R. M. Jones, *Studies in mystical religion*, 1909, p. 443.

que el hombre y la mujer pueden recuperar sobre la tierra el estado de inocencia que existía antes de la caída: sus enemigos decían que pretendían alcanzar la perfección de Cristo. Poseían en común sus propiedades, creían que todas las cosas vienen de la naturaleza y que solamente el espíritu de Dios en el interior del creyente puede entender debidamente las Escrituras[36]. William Perkins se lamentaba de que convertían la Biblia en alegorías, incluso la caída del hombre[37]. El familismo fue difundido en Inglaterra por Christopher Vittels, un carpintero itinerante de origen holandés. En la década de 1570, los familistas ingleses se localizaban entre los vendedores ambulantes o entre los «vaqueros, pañeros y gentes por el estilo». Creían, en principio, que los ministros tenían que ser itinerantes, como lo fueron los apóstoles. Su número iba en aumento continuo en 1579; en 1584 eran numerosos en la diócesis de Ely, lo mismo que en East Anglia y en el norte de Inglaterra. Era particularmente dificultoso para las autoridades eclesiásticas estirparlos, porque —igual que muchos lolardos anteriores a ellos— estaban dispuestos a retractarse cuando los detenían, pero no a renunciar a sus opiniones. Los miembros de la Familia del Monte sostenían puntos de vista incluso más subversivos. Fueron acusados de reprobar la oración y negar la resurrección del cuerpo. Ponían en cuestión la existencia, fuera de esta vida, tanto del cielo como del infierno: el cielo existía cuando los hombres reían y estaban alegres; el infierno era la aflicción, la desgracia y el dolor[38].

El familismo, que desarrollaba el escepticismo de clase baja de los lolardos, era una doctrina anticlerical y secular. En esto se acomodaba al carácter de la sociedad elisabetiana, cuando los miembros de muchas congregaciones, al irse acrecentando su riqueza y su autoconfianza, se mostraron cada vez más críticos ante las pretensiones tradicionales del clero. En numerosas parroquias elisabetianas, sobre las que no existe razón

[36] Strype, *Annals*, II, primera parte, p. 563; véase *CSPD, 1648-49*, página 425.

[37] Perkins, *Works*, III. p. 392; véase mi libro *Antichrist in seventeenth-century England*, Oxford UP, 1971, pp. 142-43 y 145.

[38] Strype, *Annals*, II, primera parte, p. 487; segunda parte, p. 289; comp. A. Peel, *The second parte of a register*, 1915, I, p. 230; J. Rogers, *The displaying of an horrible secte*, sig. Kv.; véase J. O. W. Haweis, *Sketches of the Reformation and Elizabethan age taken from the contemporary pulpit*, 1844, p. 200; G. H. Williams, *The radical Reformation*, Filadelfia, 1962, pp. 479-84 y 788-90; G. K. Hyland, *A century of persecution*, 1920, pp. 102-12 y 322-23. Véase *infra*, pp. 36-37, sobre Ely, «esa isla de errores y sectarios».

11

alguna para sospechar la existencia en ellas de algo tan subversivo como el familismo, el ministro fue incitado por su congregación a renunciar a las ceremonias y vestimenta de la Iglesia estatal[39]. Ello se debió a que la ruptura con Roma, y en especial las radicales medidas del reinado de Eduardo VI, habían hecho posibles las esperanzas de una reforma continuada que destruyera por completo la maquinaria coercitiva de la Iglesia estatal. Los acuerdos de Isabel defraudaron amargamente las esperanzas de que una Iglesia protestante pudiera diferir de la Iglesia papista en cuanto al poder que otorgaba a los obispos y al clero. La jerarquía episcopal llegó a ser vista como el principal obstáculo para una reforma radical. Los ataques puritanos a esta jerarquía son a veces menospreciados como exageraciones propagandísticas, a pesar de que donde quiera que hemos podido verificar sus afirmaciones se han evidenciado como sorprendentemente fiables. Pero la evidencia más impresionante sobre la impopularidad de los obispos y del clero no proviene de sus oponentes, sino de sus defensores.

Las palabras con que se inicia la *Admonition to the people of England* del obispo Cooper (1589) hablan del «nauseabundo desprecio, odio y desdén que *la mayor parte de los hombres* sienten en estos días [...] hacia los ministros de la Iglesia de Dios». Atribuye especialmente estos sentimientos al pueblo llano, que «ha concebido un bárbaro desprecio hacia la religión y una desdeñosa aversión hacia los ministros de la misma»[40]. «Los ministros de mundo», confirmaba el arzobispo Sandys, «se han hecho despreciables a los ojos de las clases más bajas del pueblo»[41]. En 1606, un hombre fue llevado ante los tribunales eclesiásticos por decir que él confiaría antes en un ladrón que en un clérigo, en un abogado o en un galés[42].

«Si defendemos las cosas que están establecidas», se quejaba Richard Hooker, «tenemos que [...] luchar con una serie de fuertes prejuicios, hondamente arraigados en el corazón de los hombres, que piensan que en esto actuamos de acuerdo con nuestros propios intereses y hablamos en favor del Estado presente porque de este modo o bien conservamos o bien bus-

[39] P. Collinson, *The Elizabethan puritan movement*, 1967, pp. 92-97.

[40] T. Cooper, *An admonition to the people of England*, comp. E. Arber, 1895, pp. 9 y 175; véanse pp. 102-3, 118-19, 139, 144-45, 148 y 159. Las cursivas son mías.

[41] Citado por L. Stone, *The crisis of the aristocracy, 1558-1641*, Oxford UP, 1965, p. 406; Collinson, ob. cit., p. 147.

[42] F. W. X. Fincham, «Notes from the ecclesiastical court records at Somerset House», *TRHS*, 4.ª serie, 1921, p. 136.

III. LOS HOMBRES SIN AMO

Vagabundos [...] que no hacen nada sino pasear por las calles, hombres ruines que se alquilan por dinero a cualquiera para acometer todo tipo de malas acciones, hombres como los que comúnmente denominamos truhanes y bajos y viles bribones de todos los pueblos y ciudades [...] En cualquier país y lugar al que lleguen, ocasionan sedición y tumultos.

Biblia de Ginebra, comentario marginal sobre *Los hechos de los apóstoles*, XVII, 6[1].

1. MOVILIDAD Y LIBERTAD

La esencia de la sociedad feudal era el vínculo de lealtad y dependencia entre señor y vasallo. La sociedad tenía una estructura jerárquica: unos eran señores, otros eran sus siervos. «¿A quién perteneces?», preguntaba un personaje de una de las obras teatrales de Middleton. La respuesta: «Soy un siervo y, sin embargo, soy un hombre sin amo, señor», producía inmediatamente una incrédula réplica: «¿Cómo puede ser eso?»[2]. Los supuestos eran los de una sociedad agrícola relativamente estática, con lealtades locales y controles locales: no podía haber tierras ni hombres sin señor. Desde luego, la realidad nunca se correspondía con el modelo, y en el siglo XVI la sociedad iba haciéndose relativamente móvil: los hombres sin amo ya no estaban fuera de la ley y de hecho existían en cantidades

[1] Para la versión autorizada de los *Hechos de los Apóstoles*, XVII, 1-6, véase el epígrafe de la p. XII. En ella, los «vagabundos» de la *Biblia de Ginebra* se han convertido en «maleantes del arroyo». El objeto del comentario de la *Biblia de Ginebra* es desviar la acusación de sedición, de subversión del estado del mundo, de los radicales religiosos, y aplicarla a la clase baja errante. Los subversores estudiados en este libro eran con frecuencia ambas cosas, radicales religiosos y errantes.

[2] T. Middleton, *The mayor of Queensborough*, acto II, escena III. Impreso por primera vez en 1661, aunque Middleton murió en 1627.

12

alarmantes: una encuesta gubernamental realizada en 1569 calculaba unos 13 000, la mayoría en el norte; en 1602 se pensaba más *grosso modo* que sólo en Londres había unos 30 000[3]. Fuera cual fuera su número, tales hombres —siervos de nadie— constituían una anomalía, un disolvente potencial de la sociedad.

En primer lugar eran pícaros, vagabundos y pordioseros, que merodeaban por el campo, algunas veces en busca de trabajo, demasiado a menudo meros desechos de una sociedad en transformación económica a los que no se podía dar empleo, sociedad cuya población se encontraba en rápida expansión. La necesidad de hacer economías llevó a los señores a reducir el número de personas a su servicio; la búsqueda de beneficios condujo al desahucio de algunos arrendatarios de las tierras que ocupaban y a la compra de la parte de otros. Las fluctuaciones del primer mercado capitalista de paños proporcionó la riqueza a unos pocos afortunados, pero arruinó a muchos. Los ineficientes y los desafortunados tuvieron que echarse a los caminos. Ocasionaron un pánico considerable en los círculos dominantes durante el siglo XVI, pero nunca constituyeron una amenaza seria para el orden social. Los vagabundos no asistían a la iglesia ni pertenecían a ningún grupo social organizado. Por esta razón, a los clérigos calvinistas les parecía casi patente que constituían «una generación maldita»[4]. No fue sino en 1644 cuando la legislación hizo hincapié en que los pordioseros, los vagabundos y los mendigos fueran obligados a asistir a la iglesia todos los domingos. Tales hombres, casi por definición, carecían de motivaciones ideológicas: podían hurtar y robar, pero eran incapaces de ponerse de acuerdo con vistas a una rebelión. Hasta la década de 1640 parece haber existido poco interés en las clases propietarias por ayudar a los vagabundos. Presentaban un problema de seguridad, sólo eso. Existen abundantes testimonios de la simpatía popular por los pobres de la sociedad. La gente corriente era remisa a pedir que recayera sobre ellos todo el peso de la ley, incluso en los casos en que robaban. Pero sólo en las décadas revolucionarias es cuando empezamos a encontrar autores de folletos que argumentan que las casas de corrección, lejos de remediar la mendicidad, lo que hacían eran transformar a hombres honrados

[3] J. Strype, *Annals of the Reformation... during queen Elizabeth's happy reign*, Oxford UP, 1824, I, segunda parte, p. 296; W. Tite, comp., *Diary of John Manningham*, Camden Soc., 1868, p. 73.

[4] *P. and R.*, pp. 227-29; *S. and P.*, p. 457.

en vagabundos y pordioseros al destruir su reputación y su propia estima[5].

En segundo lugar estaba Londres, cuya población probablemente se multiplicó por ocho entre 1500 y 1650. Londres fue para los vagabundos del siglo XVI lo que los bosques habían sido para los fugitivos de la justicia de la Edad Media: un refugio anónimo. Existía más trabajo eventual en Londres que en ninguna otra parte, existía más beneficencia y existían mayores probabilidades de ganarse la vida de forma poco honrada. A finales del siglo XVI y comienzos del XVII la gente se dio cuenta de repente de la existencia de un submundo de delincuencia. Su aparente novedad fue quizá la causa de que se le diera una publicidad excesiva: era sin duda mucho menos importante que el mundo del trabajo portuario, de los barqueros, de los trabajadores de la construcción y de los jornaleros de toda clase que no tenían ninguna esperanza de llegar a ser maestros. (Los que no poseían propiedad alguna habían sido excluidos por el Estatuto de Aprendices de 1563 de los oficios artesanales que requerían una habilidad específica.) Lo que importa para nuestros propósitos es la existencia de una amplia población, la mayor parte de la cual vivía muy cerca, cuando no por debajo, de la línea de la pobreza[6], poco influida por la ideología religiosa o política, pero que constituía un material idóneo para lo que a finales del siglo XVII comenzó a ser denominado el «populacho». Pym pudo, o no, haber acudido a tal tipo de apoyo; cuarenta años más tarde, Shaftesbury, casi con toda certeza, lo hizo. Pero el «populacho» era básicamente apolítico: pudo ser utilizado por los presbiterianos contra el ejército en 1647[7], por los realistas en 1660, por la Iglesia y los hombres del rey en el reinado de Ana. Utilizando las sagaces palabras de los comentarios marginales de la *Biblia de Ginebra*, se «alquilaba por dinero a cualquiera para cometer todo tipo de malas acciones»[8]. Su existencia constituía siempre una amenaza potencial, especialmente en las épocas de crisis económica.

5 Por ejemplo, Peter Chamberlen, *The poore mans advocate*, 1649, página 47.

6 En menor escala existían poblaciones de este tipo en otras ciudades, pero en ellas podían ser controladas más fácilmente por las oligarquías dominantes con la ayuda de la *gentry* local.

7 Quizás podríamos diferenciar entre el populacho de la City y la población más libre de los suburbios. En agosto y septiembre de 1647, los habitantes de Southwark pidieron al ejército que interviniese en Londres en agosto y septiembre de 1647 para acabar con el control presbiteriano de la City, basado en cierto apoyo del populacho (B. Whitelocke, *Memorials of the English affairs*, 1682, pp. 263-65). Véase *infra*, pp. 344-346.

8 Véase el epígrafe de este capítulo.

Una especie totalmente distinta de hombres sin amo eran los sectarios protestantes. Estos se puede decir que habían elegido esa condición al optar por abandonar la Iglesia estatal, tan estrictamente amoldada a la estructura jerárquica de la sociedad, tan firmemente controlada por los párrocos y *squires* *. Las sectas eran fuertes, sobre todo en las ciudades, en las que crearon comunidades hospitalarias para los hombres, inmigrantes con frecuencia, que aspiraban a mantenerse por encima del nivel del trabajo eventual y de la pobreza: pequeños artesanos, aprendices, hombres serios y laboriosos, todos podían reconocerse mutuamente como los elegidos en un mundo impío. Tan pronto como tuvieron libertad para funcionar legalmente, las sectas organizaron para sus miembros servicios sociales, ayuda a los pobres, etc.; proporcionaban seguridad social tanto en este mundo como en el venidero[9]. Tales hombres se encontraban fuertemente motivados y llevaron a sus conclusiones lógicas el principio individualista que rechaza cualquier mediador entre el hombre y Dios. A consecuencia de las circunstancias de su vida en el amplio anonimato de las ciudades y grandes poblaciones, habían escapado al dominio feudal. El nexo de su unidad lo constituía la común aceptación de la soberanía de Dios, frente a cuyos deseos ninguna lealtad terrenal podía ser tomada en consideración.

«Aquel que habita en los cielos es el más poderoso», había dicho al arzobispo Grindal al «poderoso príncipe» la reina Isabel[10]. En 1628, sir Henry Slingsby dijo al conde de Huntingdon que «a él le tenían sin cuidado todos los señores de Inglaterra, excepto el Señor de los Ejércitos»[11]. Martin Marprelate habló sucintamente de aquellos que eran «obedientes súbditos de la reina y desobedientes traidores a Dios y al reino»[12], dando las tres últimas palabras un carácter suplementario de mordacidad a la frase, cuando se piensa en la época posterior en que Carlos I sería ejecutado como traidor al Estado. En las décadas revolucionarias, el argumento y la confianza que

* Principal hacendado de una parroquia rural que hacía las funciones de jefe civil de la misma. [N. de la T.]

9 Las sectas «bien pueden haber funcionado como un hogar lejos del hogar para las primeras generaciones inmigrantes», dice Mr. K. V. Thomas, ob. cit., p. 153; véase *S. and P.*, pp. 286-87, e *infra*, pp. 361-364.

10 J. Strype, *Life... of... Edmund Grindal*, Oxford UP, 1821, p. 572.

11 Citado por Stone, *The crisis of the aristocracy*, p. 265.

12 Marprelate, *The epitome*, 1589, sig. E IV.

13

éste inspiraba descendieron en la escala social. *God a good master* (Dios, un buen amo) era el título de un folleto publicado por John Goodwin en 1641. «Aquel que teme a Dios está libre de todos los demás temores; no teme a los hombres de alta posición», decía en 1645 William Dell [13]. En junio de 1649, los cavadores dijeron a Fairfax: «Nosotros hemos elegido al Dios todopoderoso para que sea nuestro rey y nuestro protector» [14]. En 1653, en Fenstanton, un colono sintió miedo de que su señor lo echara de sus tierras si se unía a los baptistas. Henry Denne le dijo que «confiara en Dios, que sería mejor señor que el señor Bendwich» [15]. «No tengas miedo de los hombres», exhortaba el mismo año Margaret Fell a su marido. «Es más grande el que está en ti que el que está en el mundo» [16]. «El que está en ti»: Dios ha sido democratizado. Ya ha dejado de ser simplemente el más grande de los señores feudales, una especie de superrey. Está en todos sus santos, pero es todopoderoso y les da parte de su poder.

En cuarto lugar, entre nuestros hombres sin amo están los equivalentes rurales de los pobres de Londres: los labradores y ocupantes ilegales de terrenos comunales, baldíos y bosques. Lo mismo que nuestras dos primeras categorías, fueron víctimas de la rápida expansión de la población de Inglaterra en el siglo XVI; víctimas algunas veces, beneficiarios otras, del nacimiento de las nuevas industrias o del desarrollo de las antiguas. A diferencia de la dócil y relativamente estable población de las tierras cultivables abiertas, estos hombres, en peligroso equilibrio en la inseguridad de la semilegalidad, a menudo carecían de señor del que estuvieran obligados a depender o del que pudieran esperar protección. A veces subsistían el tiempo suficiente para establecer un precario derecho consuetudinario a quedarse en el terreno ocupado. Las chozas de los labradores, levantadas a una milla a la redonda de cualquier fábrica metalúrgica, mina de carbón, cantera, etc., no se consideraban incluidas en el Estatuto de 1589, que prohibía la construcción de aquellas chozas que no tuvieran cuatro acres de tierra [17]. Tales hombres podían constituir una buena fuente de trabajo auxiliar. Pañeros, calceteros, siderúrgicos, propietarios de minas de carbón, todos podían servirse de este tipo de peones eventuales, y así estos últimos podían gozar de una posición rela-

[13] Dell, ob. cit., p. 18.
[14] Sabine, p. 284.
[15] *Fenstanton records*, p. 82.
[16] Isobel Ross, *Margaret Fell*, 1949, p. 119.
[17] Robert Powell, *A treatise of... Courts Leet*, 1642, pp. 52-3.

tivamente segura mientras el mercado se mantuviera. Estaban expuestos a los proyectos a gran escala para la mejora de la agricultura: desforestación, desecación de tierras pantanosas, etcétera. Mientras tanto subsistían, en los intersticios de la sociedad, pero aumentando numéricamente, sin lugar a dudas, debido a la migración [18].

En las baladas de Robin Hood, en el bosque de Arden de Shakespeare y en el sabio «hombre salvaje» que aparece en las obras teatrales de la época de Isabel y Jacobo I se idealiza la libertad rural. Estas obras pueden referirse a la migración, contemporánea a las mismas, hacia los bosques en busca de seguridad e independencia [19]. Tradicionalmente, en los claros de los bosques se disfrutaba de libertad de posesión: desde el siglo XIV, por lo menos, habían existido en las zonas boscosas multitud de artesanos libres, así como de bandidos [20]. En *The guardian* de Massinger (autorizada en 1633) los bandidos —aparentemente napolitanos, pero explícitamente relacionados con los «gentiles ladrones ingleses»— eran ocupantes de los bosques, opuestos al rey y a sus leyes. Estaban especializados en robar a aquellos que oprimían a los pobres: cercadores de tierras comunales, usureros que ejecutaban las hipotecas sobre la tierra, «constructores de fundiciones de hierro que arrasaban los bosques con objeto de conseguir árboles madereros para la construcción de barcos», tenderos y taberneros tramposos; pero no a los colonos agobiados por las rentas, ni a los necesitados vendedores de los mercados, ni a los peones, ni a los arrieros, ni a las mujeres [21]. Firth señaló la simpatía por el «delito valiente» en las baladas populares de ese período [22]; esta simpatía continuó por lo menos hasta el siglo XVIII.

El bosque de Arden dio albergue tanto a una población flotante de herreros y fabricantes de clavos como a los sencillos campesinos shakesperianos; tanto a Tinker Fox y sus secuaces como a los *ranters* de Coventry. Richard Baxter se

[18] Thirsk, *Agrarian history*, IV, pp. 38 y 95-9; P. A. J. Pettit, *The royal forests of Northamptonshire*, Northamptonshire Record Soc.. 1968, páginas 142-47, 158, 162-63 y 171.
[19] R. H. Hilton, «The origins of Robin Hood», *P. and P.*, 14; M. H. Keen, «Robin Hood, peasant or gentleman?», *ibid.*, 19; D. M. Bergeron, *English civic pageantry*, 1971, esp. pp. 56, 70-1 y 82.
[20] Hilton, *The decline of serfdom*, Economic History Soc., 1969, páginas 19-23; J. Birrel, «Peasant craftesmen in the medieval forest», *AHR*, XVII pp. 91-107.
[21] P. Massinger, *Plays*, 1897, pp. 469 y 487; véase *Englands Helicon, 1600*, pp. 197-98.
[22] C. H. Firth, *Essays historical and literary*, Oxford UP, 1938, p. 25; véase *infra*, p. 343.

refiere a «la numerosísima población de la región» en torno a Dudley (Worcestershire), «donde los bosques y tierras comunales están repletos de fabricantes de clavos, forjadores de guadañas y otros trabajadores del hierro, como un pueblo prolongado». «Entre los tejedores, sastres y gente por el estilo hay usualmente mayor conocimiento y religión que entre los pobres y esclavizados labradores.» «El trato y el tráfico continuados con Londres hace que se desarrolle mucho entre los comerciantes la civilidad y la piedad» [23].

En quinto lugar, confundida con nuestra cuarta categoría de hombres sin amo, aparece la población que se dedicaba al comercio itinerante, desde los buhoneros y carreteros hasta los vivanderos e intermediarios. En aquellos días de mercados restringidos, el número de artesanos existentes en los pueblos y aldeas era mucho más alto que en la actualidad [24]; en los malos tiempos tenían que buscarse la clientela en un área más amplia. El profesor Everitt ha indicado que estos viajeros, sirviendo de enlace entre los páramos y los bosques, pueden haber ayudado a extender las ideas religiosas radicales, como anteriormente los familistas habían sido tejedores, cesteros, músicos, botelleros, carpinteros, que vivían viajando de un sitio a otro [25]. En 1556, un pañero que iba recogiendo lana actuó como enlace en la conspiración de Dudley. Un zapatero remendón ambulante fue el principal distribuidor de los panfletos de Marprelate * [26]. Un carretero y un molinero que «recorrían el país» hicieron propaganda en favor del fracasado levantamiento de Oxfordshire en 1596 [27]. Los participantes en el *Covenant* de Escocia **, en la década de 1630, fueron acusados de haber

[23] M. Sylvester, comp., *Reliquiae Baxterianae*, 1696, I, pp. 14 y 89; Baxter, *Poor husbandman's advocate*, F. J. Powicke, comp., 1926, páginas 26-7, escrito en 1961; véase V. H. T. Skipp, «Economic and social change in the forest of Arden, 1530-1649», *AHR*, XVIII, supl., pp. 84-111.

[24] Véase W. G. Hoskins, *The Midland peasant*, 1957, p. 204.

[25] Everitt, en Thirsk, *Agrarian history*, pp. 463, 562-63 y 573; Strype, *Annals*, II, primera parte, p. 487.

* Pseudónimo del autor de siete panfletos publicados en 1588-89 en los que se satirizaba a los obispos y se abogaba por un sistema presbiteriano.

[26] D. M. Loades, *Two Tudor conspiracies*, Cambridge UP, 1965, páginas 206-7; E. Arber, comp., *An introductory sketch to the Marprelate controversy*, 1895, pp. 116 y 131.

[27] *CSPD, 1595-97*, pp. 343-44; véase mi *Reformation to industrial revolution* (ed. Penguin) [*De la Reforma a la Revolución industrial*, Barcelona, Ariel, 1980], pp. 93-100.

** Pacto entre el Parlamento inglés y los presbiterianos escoceses, roto al hacerse con el poder el ejército de Cromwell. Entonces los *covenanters* se aliaron con Carlos II, pero fueron derrotados.

utilizado comerciantes ambulantes «para transmitir documentos secretos y granjearse partidarios en Inglaterra». El mismo cargo se hizo en 1683 a los conspiradores de Rye House * [28]. Ciertamente, el Consejo Privado anduvo preocupado por los arrieros en 1637-38 [29]. En un sermón en que deploraba *El desarrollo y la difusión de la herejía*, pronunciado en la Cámara de los Comunes el 10 de marzo de 1647, Thomas Hodges atribuía a «todos [...] los buhoneros, vagabundos y errantes» herejías tales como la negación de la Trinidad, de la autoridad de la Biblia y de la historicidad de Jesús [30]. Las posadas y tabernas rurales utilizadas por los vagabundos eran conocidas como centros de información y discusión. En la guerra civil, según hace notar el profesor Everitt, las tropas se alojaban normalmente en las posadas de las ciudades de provincias [31].

El doctor Thirsk y el profesor Everitt, con los que estamos en deuda por haber puesto de relieve la distinción entre las zonas productoras de lana y pasto, por una parte, y la campiña cultivable, por otra, nos recuerdan que en los siglos XVI y XVII esta última era mucho más extensa que ahora, incluyendo, por ejemplo, North Essex, el Weald, la zona «quesera» de Wiltshire, las zonas industriales de Yorkshire y Lancashire, así como las zonas forestales de Sherwood, Arden, New Forest, los bosques de Northamptonshire y en general la zona de las tierras altas. El profesor Everitt distingue entre «una sociedad relativamente libre y móvil en las parroquias de páramos y bosques y una sociedad relativamente estática y subordinada en las parroquias de llanuras cultivadas» [32]. (Justamente porque era «relativamente estática» menciono escasamente a la masa de los simples labradores. Esto podría ser un error si estuviera analizando la sociedad en su conjunto, pero parece inevitable en un libro que lo que trata de destacar es el cambio social e intelectual. El lector deberá tener presente que en las parroquias dedica-

* Supuesto complot *whig* nunca demostrado.

[28] J. Nalson, *An impartial collection*, 1682, I, p. 285; A. Browning, comp., *Memoirs of Sir John Reresby*, 1936, p. 309n.

[29] *Privy Council registers, 1637-38* (facsímil, 1967), pp. 434, 457, 521 y 523.

[30] Hodges, ob. cit., p. 55.

[31] A. Everitt, *Change in the provinces in the seventeenth century*, Leicester UP, 1969, p. 42.

[32] Thirsk, *Agrarian history*, pp. 54, 111-12, 411-12, 435 y 463 y *passim*; D. G. C. Allan, «The rising in the West». *Economic History Review*, 2.ª serie, V, pp. 76-85; G. R. Lewis, *The stannaries*, Harvard UP, 1924, páginas 174-75; véase mi *Reformation to industrial revolution*, pp. 62-3 y 89.

15

das con preferencia al cultivo, los labradores constituían una mayoría dentro de la población rural.) Las zonas de páramos y bosques se encontraban a menudo fuera del sistema parroquial o sus grandes parroquias contaban solamente con una distante capellanía, con lo que existía una gran libertad tanto con respecto al párroco como al *squire*: en ellas los hombres podían —con palabras de Winstanley— «vivir fuera de la vista y fuera de la esclavitud»[33]. En tales zonas apenas existían vínculos feudales de subordinación y se daban pocos obstáculos para la intrusión de industrias rurales en busca de trabajo barato en horas libres. Las «gentes humildes» de los bosques, nos dice Aubrey, «viven en la ilegalidad, nadie los gobierna; no se preocupan por nadie, no dependiendo de nadie». Estas zonas fueron también aquellas en las que se dieron más revueltas campesinas a comienzos del siglo XVII, por ejemplo Wiltshire y el bosque de Dean.

El doctor Thirsk y el profesor Everitt continúan exponiendo que los colonos ilegales de los bosques y regiones de pastoreo, lejos con frecuencia de cualquier iglesia, fueron muy sensibles a las sectas religiosas radicales o a la brujería. (La hostilidad hacia los clérigos constituye un elemento notable en las baladas de Robin Hood[34]. Los bosques de Pendle y Knaresborough albergaban brujas[35].) El Weald fue «esa sombría comarca que es receptáculo de todo cisma y de toda rebelión», opinión confirmada por Thomas Edwards. Los bosques de Northamptonshire, densamente poblados, fueron centros de puritanismo rural, de sectas extrañas y de brujería[36]. El distrito «quesero» de Wiltshire, escenario de la violencia resultante de la desforestación en los comienzos del siglo XVII, fue también una zona de trabajadores del paño a ratos libres y mal pagados y de herejía religiosa[37]. Ely, la «isla de errores y sectarios» de Edwards, fue durante mucho tiempo un centro de irreverencia

[33] Sabine, p. 359.

[34] J. C. Holt, «The origins and audience of the ballads of Robin Hood», *P. and P.*, 18, p. 9.

[35] Edward Fairfax, *Daemonologia*, 1621 (W. Grainge, comp., 1882), páginas 34-5. Fairfax era tío del general parlamentario. Véase el bosque encantado en *Comus* de Milton.

[36] Thirsk, *Agrarian history*, pp. 112 y 251; Everitt, *Change in the provinces in the seventeenth century*, pp. 22-3; *The community of Kent and the great rebellion*, Leicester UP, 1966, pp. 86, 225 y 297; «Nonconformity in country parishes», *AHR*, XVIII, supl., pp. 178-99; Edwards, *Gangraena*, tercera parte, p. 98; Pettit, *Royal forests of Northamptonshire*, p. 173.

[37] E. Kerridge, «The revolts in Wiltshire against Charles I», *Wiltshire Archaeological and Natural History Magazine*, LVII, 1958, pp. 66-71; *VCH Wiltshire*, IV, pp. 406-7, 412-14, 417, 427 y 431-32.

16

y resistencia plebeyas, hasta los tiempos en que Oliver Cromwell, «Señor de los Pantanos» (*Lord of the Fens*) *, dio ánimos a los comuneros. Ely se convirtió en un centro de los *seekers* en la década de 1640, cuando por algún tiempo fue cuartel general de William Erbery. De los habitantes de la isla de Axholme se decía que, hasta la desecación de los pantanos, habían sido virtuales idólatras; en 1650-51 apoyaron a los niveladores con bastante entusiasmo[38]. En Cumberland, a mediados de la década de 1650, los cuáqueros se congregaron «multitudinariamente en los parajes pantanosos»[39].

El profesor Walzer ha sugerido que la insistencia puritana en la disciplina interior era impensable sin la experiencia de los hombres sin amo. Su objeto era encontrar un nuevo amo en ellos mismos, un rígido autocontrol que modelara una nueva personalidad. Conversión, santidad, represión, disciplina colectiva, fueron la respuesta a la incierta situación de la sociedad, el modo de crear un nuevo orden mediante la creación de nuevos hombres. El profesor Walzer establece una comparación con los jacobinos y los bolcheviques en circunstancias semejantes[40]. Esto encuentra su paralelo en la moda contemporánea de los gitanos, descritos por Cervantes como críticos de la sociedad y vistos por el grabador francés Jacques Callot (1592-1635) y por los poetas ingleses, desde «the raggle-taggle gipsies» a Wordsworth, como hombres que ofrecían una alternativa más libre a las imposiciones de la sociedad. La comparación es instructiva y útil, pero el profesor Walzer ve desde un punto de vista —en mi opinión— bastante unilateral el fenómeno de los hombres sin amo. Lo que en algunos produjo alarma y ansiedad constituyó para otros una oportunidad, aunque no una oportunidad de trepar por la escala social habitual. Un hombre sin amo no era siervo de nadie; esto podía significar la libertad para aquellos que valoraban en más alto grado la independencia que la seguridad. *A jovial crew*, de Richard Brome, idealiza ciertamente la vida de los mendigos en el siglo XVII inglés, vida que debió de ser cualquier cosa menos romántica.

* *The Fens:* Distritos pantanosos de Cambridgeshire y Lincolnshire. [N. de la T.]

[38] K. V. Thomas, ob. cit., pp. 162 y 165; A. L. Morton, *The world of the ranters*, 1970, p. 130; J. D. Hughes, «The drainage disputes in the isle of Axholme», *The Lincolnshire Historian*, II, pp. 13-34; véase *supra*, páginas 15-17, *infra* 111, y para Erbery, véase *infra*, pp. 181-186.

[39] J. T. Rutt, comp., *The parliamentary diary of Thomas Burton*, 1828, I, p. 170.

[40] M. Walzer, *The revolution of the saints*, Harvard UP, 1965, esp. páginas 308-16.

Sin embargo, es interesante la forma que toma su romantización. Los mendigos son

> Los únicos hombres libres de una comunidad;
> Libres de castigos; que no observan ninguna ley,
> No obedecen a ningún gobernante, no utilizan ninguna religión;
> Sino lo que deducen de sus propias y antiguas costumbres
> O por sí mismos establecen, aunque no son rebeldes [41].

Bajo la superficial estabilidad de la Inglaterra rural a la sazón, de los vastos y plácidos campos abiertos que la vista captaba, se encontraba la bullente movilidad de ocupantes ilegales de los bosques, artesanos errantes y obreros de la construcción, hombres y mujeres desempleados que buscaban trabajo, cómicos de la lengua, trovadores y juglares, buhoneros y curanderos, gitanos, vagabundos y bordoneros: congregados especialmente en Londres y en las grandes ciudades, pero también existentes en pequeños grupos allá donde las zonas recién ocupadas escapaban a la organización parroquial o en las zonas ocupadas de antiguo en las que existía demanda de mano de obra. Entre estas clases ínfimas de la sociedad fueron reclutadas las dotaciones del ejército y la armada, así como por lo menos parte de los colonos de Irlanda y del Nuevo Mundo, hombres dispuestos a correr riesgos extremos con la esperanza de obtener tierras seguras de libre disposición (y con ellas una posición social) a las que nunca podrían aspirar en la superpoblada Inglaterra. En ésta, la movilidad se daba por supuesta, por lo menos fuera de las zonas agrícolas de las campiñas. (Esta es, dicho sea de paso, otra razón más para considerar con escepticismo las cifras totales de población basadas en los archivos que se conservan en los pueblos y aldeas agrícolas, mucho más estables, por definición, que los de las zonas de bosques. Como indica el señor Peter Clark, un linaje que puede ser reconstruido es, por ello mismo, un linaje atípico [42].)

La eternamente infructuosa pretensión de los jueces de paz de acabar con las cervecerías no autorizadas estaba dirigida en

[41] R. Brome, *The dramatic works*, 1873, III, p. 376. Representada en 1641 y publicada por primera vez en 1652. En Ian Donaldson, *The world upside-down*. Oxford UP, 1970, cap. IV, figuran algunos comentarios a propósito de Brome. Lamento no haber leído este interesante libro antes de haber escrito el mío.

[42] P. Clark y P. Slack, comps., *Crisis and order in English towns, 1500-1700*, 1971, p. 154; véase A. Macfarlane, *The family life of Ralph Josselin*, Cambridge, UP, 1970, pp. 89, 114 y 205-6, que se muestra igualmente escéptico.

parte a controlar estas masas móviles, que podían comprender individuos subversivos, separatistas y predicadores itinerantes. En un medio espiritual favorable, los artesanos ambulantes podían convertirse con facilidad en ministros itinerantes, clandestinamente antes de 1640 y abiertamente en las condiciones de libertad de la década de 1640. Walter Cradock decía que en 1648 existían en Gales 800 de esos predicadores [43]. Los predicadores errantes podían ascenderse a sí mismos a mesías errantes. Aparte de otras cosas, existían ventajas económicas: William Franklin y Mary Gadbury fueron hospedados y mantenidos por sus discípulos durante largos períodos de tiempo [44]. Resultaba lógico, aunque fuera natural que provocara resentimiento, el hecho de que los jueces de paz utilizaran los mismos procedimientos contra tales mesías, los misioneros cuáqueros y los caldereros baptistas que contra los vagabundos. La Ley de Vagancia de 1656 iba dirigida contra «todas las personas errantes»; los cuáqueros se quejaban de que podría «haber afectado a Cristo» y a los apóstoles [45].

Los demógrafos deberían también prestar mayor atención a las autobiografías y diarios espirituales que se conservan de este período. Ellos confirman el espíritu de libertad de la sociedad, la facilidad con que los hombres se desarraigaban y se las ingeniaban para vivir vagabundeando por el campo, solos o con su consorte. Tenían que ganar de vez en cuando dinero con el cual podrían asegurarse el retorno a una base estable o instalarse temporalmente en una zona en la que existiera demanda de mano de obra eventual. La señora Clarkson acompañaba algunas veces en sus vagabundeos a su marido *ranter*, otras veces le esperaba en casa, como hace la esposa de un marino: Lawrence no dejó nunca de enviarle dinero, aun cuando entregara su cuerpo a otras mujeres en los lejanos puertos. William Franklin solía volver a Londres de cuando en cuando para ganar dinero, dejando a Mary Gadbury en Hampshire promocionando su mesiazgo en su ausencia [46].

[43] W. Cradock, *Glad tidings*, 1648, p. 50.

[44] N. Cohn, *The pursuit of the millennium*, 1957 [*En pos del milenio*, Barcelona, Barral, 1972], pp. 330-33; *infra*, p. 304.

[45] N. Penney, comp., *Extracts from State papers relating to friends*, 1913, p. 43; véase E. Burrough, *The memorable works of a son of thunder and consolation*, 1672, p. 500; Burton, *Parliamentary diary*, II, páginas 112-14.

[46] Clarkson, «The lost sheep found», 1660, en Cohn, ob. cit., p. 346; *ibid.*, p. 332. Para Clarkson, véase *infra*, pp. 202-205, 303-305.

17

2. BOSQUES Y TIERRAS COMUNALES

«Los semilleros de mendigos son las tierras comunales, como muestran los pantanos y los bosques», se dijo en 1607 [47]. Un inspector de la época de Isabel dijo de los ocupantes del bosque de Rockingham que «mientras que se les permita vivir en tal holgazanería de su ganado, no se plegarán a ninguna clase de trabajo». «Las tierras de pastos comunales [...] constituyen un [...] sustento para los holgazanes y la mendicidad de los habitantes de las chozas», pero esto y «la blandura que se muestra [...] hacia los cohechadores y ladrones de leña y hacia los que echan abajo las cercas sin castigo alguno son una ocasión única para el refugio de tantas personas perversas y ociosas» [48]. En Northamptonshire, los pobres «habitan en los bosques y páramos y viven como zánganos, dedicados al latrocinio, entre los cuales ha surgido una verdadera hornada de vagabundos y de pordioseros». La desforestación y los cercamientos fueron necesarios para conseguir librarse de la «multiplicidad de mendigos» [49]. En el bosque de Dean vivían «gentes de vida y conversaciones depravadas, que habían dejado sus pertenencias y sus países y tomado el lugar para hacerse un cobijo como pretexto de sus villanías» [50]. En 1610, Jacobo I propuso que la Cámara de los Comunes emprendiera acciones contra la multitud de chozas construidas en terrenos baldíos y comunales y especialmente en los bosques, que eran «semilleros y receptáculos de ladrones, pícaros y mendigos», así como contra los escoceses errantes, acusados de agotar los pastos y bosques de las tierras comunales [51]. «Los denominados terrenos montañosos» de Huntingdonshire no eran «propiamente páramos desiertos» porque «algunos de ellos tienen [...] mucha mendicidad encima» [52].

[47] J. Thirsk y J. P. Cooper, comps., *Seventeenth-century economic documents*, Oxford UP, 1972, p. 107.
[48] Thirsk, *Agrarian history*, p. xxxxv, 11.
[49] Pettit, ob. cit., p. 133.
[50] C. E. Hart, *The free miners of the forest of Dean*, Gloucester, 1953, páginas 174-75.
[51] E. R. Foster, *Proceedings in Parliament, 1610*, Yale UP, 1966, II, páginas 280-81; véase *Commons debates, 1621*, W. Notestein, F. H. Relf y H. Simpson, comps., Yale UP, 1935, p. 332, v, p. 113; W. Notestein, *The House of Commons, 1604-1610*, Yale UP, 1971, p. 243.
[52] Thomas Tenison a Henry Oldenburg, 7 de noviembre de 1671, en *The correspondence of Henry Oldenburg* (A. R. y M. B. Hall, comps.), Wisconsin UP, VIII, 1971, p. 345.

18

La desforestación y los cercamientos podrían así contemplarse como una obligación nacional, un beneficio encubierto para los pobres holgazanes, tanto como un beneficio más inmediato para los ricos cercadores. Jacobo I pensaba que desecando Sedgmoor realizaba «un trabajo religioso» [53]. «Inglaterra tiene muchos cientos de acres de tierras baldías y estériles», decía Samuel Hartlib en septiembre de 1649, «y muchos miles de manos holgazanas; si ambas cosas pudieran ser utilizadas, con la bendición de Dios, Inglaterra podría desarrollarse hasta llegar a ser una nación mucho más rica de lo que ahora es» [54]. En 1663 se argumentaba que, con los cercamientos, a la población manufacturera se habían sumado gentes que anteriormente no aumentaban los bienes de la nación, sino que los despilfarraban [55]. Pero en algunos aspectos un habitante de las chozas disfrutaba de mayor libertad que un sirviente que viviera en el lugar de trabajo, el cual tenía que tener un certificado de su patrono para poder cambiar de empleo [56]. Un asalariado que hubiera perdido sus derechos comunales podía ser mucho más dependiente de su patrono que uno que no los hubiera perdido. Razonando a favor de los cercamientos, Adam Moore decía que éstos «darán un interés por trabajar con afán a los pobres a los que hasta ahora el terror nunca había podido acostumbrarles al trabajo» [57].

Por todas estas razones, a los que disfrutaban de una situación acomodada no les gustaban los ocupantes de las chozas. La «nueva especie de intrusos advenedizos» en las chozas ilegales, incrementados sin lugar a dudas con los desórdenes de la guerra civil, el desarraigo del pueblo y el derrumbamiento de la autoridad, a menudo tenían más medios económicos «que el honrado, sencillo, modesto y angustiado campesino», y ciertamente eran menos dóciles. «Los pobres aumentan como pulgas y piojos, y estos bichos nos devorarán a menos que cerquemos» [58]. Los inspectores eran notoriamente hostiles a los

[53] Citado en T. G. Barnes, *Somerset, 1625-1640*, 1961, p. 151.
[54] S. Hartlib, *Londons charitie stilling the poore orphans cry*, citado por Sabine, p. 14.
[55] S. Fortrey, *Englands interest and improvement*, 1663, pp. 19-20; véase Adam Moore, *Bread for the poor*, 1653, p. 6.
[56] E. M. Trotter, *Seventeenth century life in the country parish*, 1919, páginas 135-39.
[57] A. Moore, *Bread for the poor*, p. 39; véase p. 6.
[58] Pseudomismus, *Considerations concerning common fields and enclosure*, 1665; John Moore, *The crying sin of England of not caring for the poor*, 1653, p. 11. Moore citaba las supuestas observaciones de un defensor de los cercamientos, pero «Pseudomismus» no se lamentaba de

ocupantes de las chozas, lo que constituyó una de las razones de la impopularidad de la profesión[59]. El señor Osborne señalaba una campaña llevada a cabo por los jueces de paz contra los ocupantes ilegales y la destrucción de chozas, especialmente en Hertfordshire, Middlesex, Warwickshire y Hampshire, que tuvo lugar en los años 1646-60[60]. Pudo ser incluso más extensa después de 1660[61]. Una de las cosas más controvertidas de la década de 1650 fue que el ejército quería que los bosques fueran vendidos para pagar las soldadas, haciendo caso omiso de las protestas en favor de los pobres, que sabían que a las ventas podrían seguir los cercamientos[62].

Existían, por tanto, dos políticas completamente opuestas en relación con los bosques, los terrenos comunales y los baldíos. A medida que aumentaba la población, a medida que se construían nuevas chozas, la madera se iba consumiendo, los terrenos comunales se iban abarrotando de animales, con frecuencia pertenecientes a hombres ricos; «la nueva (y más codiciosa) *gentry*», que acaparaba chozas para aprovecharse de su derecho a llevar su ganado a pastar en dichos terrenos[63]. Tales hombres tenían «tierras propias para mantener el ganado en el invierno o para cuando se agotan las tierras comunales, y los pobres, a falta de tales provisiones invernales, no tienen ningún tipo de recursos»[64]. Y sin embargo, a pesar de todo ello, las tierras no eran fertilizadas. A despecho de las prohibiciones existentes, los muy pobres recogían el estiércol de los pastos comunales para utilizarlo como combustible[65]. «Allí donde hay menos terrenos comunales es donde hay menos pobres», escribía Samuel Hartlib, que no era un hombre sin corazón[66].

Ya en la década de 1530, Starkey había indicado que los pobres deberían ser asentados en nuevas explotaciones arran-

lo que tergiversaba (ob. cit., p. 25); véase también Blith, *The English improver improved*, 1652, prefacio y apéndice.

[59] J. Norden, *The surveyors dialogue*, 1618, pp. 8-11 y 113-14; véase *P. and R.*, p. 190; R. D. Ratcliffe, comp., *The Chorley survey*, Lancashire and Cheshire Record Soc., vol 33, 1896, pp. 55 *ss.*

[60] B. Osborne, *Justices of the peace, 1361-1848*, Shaftesbury, 1960, páginas 120-24.

[61] Véase *infra*, p. 337.

[62] *P. and. R.*, pp. 179 y 190-93; Sabine, pp. 363-64 y 638; D. A. Johnson y D. G. Vaizey, *Staffordshire and the great rebellion*, Stoke-on-Trent, 1964, pp. 26-7 y 66-7.

[63] A. Moore, ob. cit., p. 32; Sabine, p. 506.

[64] J. Smith, *Englands improvement revived*, 1670, p. 18.

[65] A. Moore, ob. cit., p. 27.

[66] S. Hartlib, *Legacy of husbandry*, 1655, p. 43.

cadas a los baldíos[67]. Por otro lado, la política real de desforestación y cercamientos, o de desecación de los pantanos, en la forma en que se aplicó antes de 1640, llevó consigo la ruptura de un modo de vida, un brutal menosprecio de los derechos de los comuneros; tanto ellos como sus hijos se vieron privados con frecuencia de las zonas de juego establecidas por la costumbre en detrimento, se quejaban los tradicionalistas, de la práctica del tiro con arco largo[68]. Una de las consecuencias de aquella política fue la de obligar a los hombres a depender en exclusiva del trabajo asalariado, al que muchos consideraban sólo un poco mejor que la esclavitud. («¿Creéis que no podemos hacer algo mejor que no dar a nuestros hijos oficios estúpidos y agotadores?».) Así se aumentaba el empleo pero se ampliaba también la distancia entre las clases[69]. Existen asimismo pruebas de un más estricto cumplimiento de las leyes de caza en la década de 1630, con penas cada vez más severas conforme se iba incrementando el número de colonos y de ocupantes de chozas[70].

Como era de esperar, existió una gran hostilidad popular antes de 1640 hacia los programas de desforestación y cercamientos, y cuando estos programas se vinieron abajo en la década de 1640, los comuneros recuperaron sus derechos en todas partes. En 1631, el bosque de Dean fue, en los condados del medio oeste, un refugio para los que se oponían activamente a esta política real. En julio de 1640, los aburridos soldados forzosos se dedicaron, en el bosque de Needwood, de Stafford, a echar abajo las cercas[71]. Durante la guerra civil quedaron sin efecto las leyes forestales y se robó mucha caza y madera[72]. La necesidad económica de aprovechar los baldíos y los bosques de modo que contribuyeran tanto a aumentar la provisión

[67] K. M. Burton, *comp.*, *A dialogue between Reginald Pole and Thomas Lupset*, 1948, pp. 140-41.

[68] D. Brailsford, *Sport and society*, 1969, p. 9; Boynton, *The Elizabethan militia*, p. 68.

[69] A. Moore, ob. cit., p. 7; J. Thirsk, «Seveenteenth century agriculture and social change», *AHR*, XVIII, sup., p. 169.

[70] Penry Williams, «The activity of the Council in the Marches under the early Stuarts», *Welsh History Review*, I, p. 141; W. Sheppard, *Englands balme*, 1656, pp. 201-2; Sabine, p. 612.

[71] D. H. Pennington, «Staffordshire in civil war politics», *North Staffordshire Journal of Field Studies*, V, p. 15. Véase el poema de sir W. Davenant, «The countess of Anglesey lead captive by the rebels at the disforresting of Pewsam», en *Shorter poems* (A. M. Gibbs, comp.), Oxford UP, 1972, p. 125. Se refiere a hechos ocurridos en 1623-24.

[72] Pettit, *Royal forests*, pp. 47-9, 115, 119 y 125.

de alimentos como a proporcionar trabajo, parecía todavía obvia a los escritores sobre temas agrarios de las décadas de 1640 y 1650. «El fin principal» del cercamiento de los bosques, se dijo en el Consejo de Estado en 1654, «es el de favorecer la producción agrícola, para la cual resultan ruinosos los terrenos comunales»[73]. Los folletistas se dieron cuenta entonces, sin embargo, de que había que realizar acciones encaminadas a salvaguardar los intereses de los comuneros, ya que si bien «la mejor parte» apoyaba los cercamientos, «la mayor parte» no lo hacía[74].

Hubo muchos problemas legales relacionados con los derechos de los comuneros. Los abogados afirmaban que los Estatutos de Merton y Westminster II establecían el derecho de los señores sobre el suelo de los terrenos baldíos[75]. Pero un decreto de 1550 protegía a los ocupantes de las pequeñas chozas construidas en terrenos baldíos y comunales. Fue una decisión judicial de 1605 la que les negó estos derechos comunales sobre los terrenos baldíos. Los cavadores, por ejemplo, argumentaban que ningún estatuto podía privar al pueblo llano de sus derechos sobre las tierras comunales, «sino solamente una antigua costumbre nacida en razón de una prerrogativa real»[76]. «Los pobres tienen ya un interés en ellos», decía Peter Chamberlen hablando de los terrenos comunales[77]. Pero este «interés», válido o no respecto a la ley abstracta, no pudo hacerse respetar antes de 1640. «Aunque la ley prohíbe tales cercamientos» de los terrenos comunales, decía Thomas Adams, sin embargo, «una vez que están clavadas las cercas en el suelo, diga la ley lo que quiera, no veo cómo se puede volver atrás»[78]. Pero, después de 1640, los comuneros pudieron reafirmar sus derechos por medio de la acción directa. La señora Hipkin ha demostrado que en Lincolnshire los hombres que se oponían a la usurpación de los derechos del pueblo insistían en la ley fundamental del país como base de sus reivindicaciones, insis-

---

[73] *CSPD, 1654*, pp. 71-2.

[74] A. Moore, ob. cit., en especial la parte dedicada a los señores de los terrenos baldíos y comunales; Pseudomismus, ob. cit., pp. 37-8; Lee, ob. cit., pp. 27-9. Véase J. Thirsk, «Seventeenth century agriculture and social change», pp. 167-69.

[75] Sir F. Pollock y F. W. Maitland, *History of English law*, Cambridge UP, 1911, I, p. 627.

[76] Winstanley, *A watchword to the City of London and the army*, 1649, en Sabine, p. 322; R. Coster, *A mite cast into the common treasury*, 1649, *ibid.*, p. 656.

[77] Chamberlen, *The poore mane's advocate*, pp. 5-6.

[78] T. Adams, *Works*, p. 54.

tencia en la que coincidían con los niveladores[79]. Incluso cuando los cercamientos de los terrenos baldíos se realizaban por acuerdo daban lugar al establecimiento de un nuevo tipo de relaciones, menos protegidas por la costumbre, más abiertas a las presiones competitivas que las anteriores, en especial en las turbulentas condiciones de las décadas revolucionarias[80]. Winstanley pensaba que todas las tierras en régimen de enfiteusis «son parcelas cercadas en el interior de terrenos comunales baldíos o arrebatadas a los mismos desde los tiempos de la conquista [normanda]»[81].

El programa agrario radical fue derrotado junto con niveladores y cavadores. A partir de 1649, el Parlamento Depurado [*Rump Parliament*] * no hizo nada por estimular la reforma agraria, a pesar de las continuas protestas, como cuando el coronel John Pyne, miembro del Parlamento por Poole, denunció «el atropello del derecho de los pobres en sus pastos comunales». Por el contrario, se aprobaron leyes para desecar pantanos y proteger a los ciervos de los cazadores furtivos[82]. El Parlamento de Barebone ** no parece haber tomado en consideración ningún plan para la nacionalización de los bosques, pantanos y terrenos baldíos en Inglaterra y su arriendo posterior a los pobres[83]. Los jueces de paz restringieron el derecho a recoger leña en los terrenos baldíos[84]. El proyecto de ley presentado en el Parlamento en 1656, al que comúnmente se hace referencia como el último intento legislativo de impedir los cer-

---

[79] G. M. Hipkin, «Social and economic conditions in Holland division of Lincolnshire», *Reports and Papers of the Architectural Societies of Lincolnshire, Yorkshire, Northamptonshire and Leicestershire*, XL, 1930-31, p. 236.

[80] R. H. Tawney, *The agrarian problem in the sixteenth century*, 1912, página 141.

[81] Sabine, p. 387.

* Parlamentarios que quedaron en el Parlamento Largo tras la secesión de los realistas y la expulsión de los presbiterianos (1648-53 y 1659-60).

[82] Underdown, ob. cit., p. 284. Pyne protegió a los cuáqueros y demás radicales (*ibid.*, pp. 36 y 317). Poole fue un centro de los *ranters*. Pero el radicalismo de Pyne tenía sus límites: se opuso a los niveladores y a quienes echaron abajo las cercas de un realista que había cercado el bosque (*ibid.*, p. 329).

** Asamblea de notables puritanos nombrados por Cromwell en 1653. Su nombre procede del de Praise-God Barebone, representante de la City de Londres.

[83] Thirsk y Cooper, *Seventeenth-century economic documents*, páginas 135-140.

[84] E. H. Bates Harbin, comp., *Somerset Quarter Session Records, 1646-1660*, Somerset Record Soc., 1912, p. 286.

camientos, lo que realmente se proponía era la regulación de los terrenos y los pastos comunales de forma que se evitara la despoblación al paso que se ponían en producción los terrenos baldíos [85]. Cuando Isaías describía la extrema inestabilidad que sobrevendría cuando Dios trastornara al mundo, la imagen que adoptaron los intérpretes de 1611 fue la de «la tierra... cabecea como una choza» [86].

[85] A. H. Johnson, *The disappearance of the small landowner*, Oxford UP, 1907, p. 47.

[86] Véase *supra*, p. XII. La versión de la *Biblia de Ginebra*, más plausible, dice «es sacudida como una tienda».

IV. AGITADORES Y OFICIALES DEL EJERCITO

Llegará un tiempo [...]
En que sólo las mentiras sean adoradas
Por la extraña fe salvaje de la chusma plebeya [de Albión],
Que antes creerá lo que predican los soldados
Que lo que constantemente enseñan los ángeles o los apóstoles.

JOSEPH BEAUMONT, *Psyche* (1648), en *Complete poems*, A. B. Grosart, comp. (Hildesheim, 1968), II, p. 67.

1. EL NUEVO EJERCITO MODELO

Un conjunto de hombres sin amo que no he considerado en el capítulo anterior —el más poderoso, el más motivado políticamente, pero también el más efímero— fue el Nuevo Ejército Modelo. El doctor Thirsk y el profesor Everitt han especulado sobre si fueron los páramos y los bosques los que proporcionaron la mayor parte de las tropas de los ejércitos parlamentarios en la guerra civil [1]. Un grupo de *moorlanders* o habitantes de los páramos, conducidos por «una persona de baja calidad», soportó el peso de los primeros combates en Staffordshire en los primeros años de la década de 1650 [2]. En Lancashire, en 1642, fueron «aquellos robustos palurdos de los dos bosques de Pendle y Rossendale» los que decidieron «llevar la batalla hasta el final» [3]. Los hombres de la zona pantanosa de Holland, «lo mismo que los experimentados y notorios habitantes del bosque de Dean» estaban «siempre dispuestos a alzarse contra las fuerzas de Su Majestad», se decía en 1645; todos ellos se unieron contra Carlos II en 1651 [4]. La isla de Ely bien puede haber sido la base del reclutamiento masivo de Cromwell.

[1] Thirsk, *Agrarian history*, pp. 435, 562-63 y 573.

[2] D. H. Pennington e I. A. Roots, comps., *The Committee at Stafford, 1643-1645*, Manchester UP, 1957, p. LXII.

[3] E. Broxap, *The great civil war in Lancashire, 1642-1651*, 1910, p. 60.

[4] *Mercurius Aulicus*, 13-20 abril de 1945, p. 1546; A. Clark, *Raglan Castle and the Civil War in Monmouthshire*, Chepstow, 1953, pp. 26 y 71.

Nunca antes de entonces había existido nada parecido al Nuevo Ejército Modelo. Normalmente los ejércitos se reclutaban entre los presidiarios y los hombres de la más baja estofa. No todos los soldados del Nuevo Ejército Modelo eran voluntarios, pero los oficiales y la mayoría de los soldados de caballería sí lo eran. Hasta ahora se ha hecho poca labor de investigación sobre la composición social de este ejército, pero probablemente constituyó, como muchos pretendían, una muestra del pueblo de Inglaterra más representativa que la Cámara de los Comunes [5]. Gracias a la libertad de organización y discusión de que disfrutaba, el ejército se convirtió en un semillero de ideas políticas [6]. En la forzosa ociosidad que siguió a la victoria en la guerra, las ideas de la tropa evolucionaron a gran velocidad. En 1646, algunos de los que se encontraban en el ejército reclamaron un límite a la superficie de las tierras que cualquiera pudiera poseer [7]. Esto ocurría dos años después de que George Wither, capitán del ejército, hubiera preguntado por qué los miembros de la *gentry* realista no podían convertirse, mediante la confiscación de sus propiedades rústicas, en simples campesinos, «categoría en la cual han nacido los hombres honrados y demasiado buena para algunos de aquellos que han sido hechos lores y caballeros por intentar hacer esclavos a los hombres libres» [8].

Los ejércitos parlamentarios constituyeron el supremo ejemplo de movilidad social de nuestro móvil período. Iban y venían a través del país, mezclándose con la población de manera hasta entonces desconocida. Los capellanes del Nuevo Ejército Modelo predicaban tanto a las congregaciones civiles como a los soldados. Con el paso del tiempo, un número cada vez mayor de soldados rasos asumió las funciones de los predicadores. Todos estos predicadores tenían mucho en común con los predicadores artesanos. Entre los capellanes del ejército de este período hubo muchos radicales que figuran en nuestra historia, como Hugh Peter, John Saltmarsh, William Erbery, John Webster [9], Henry Pinnell, Thomas Collier y William Dell. El

[5] William Sedgwick, *A second view of the army remonstrance*, 1649, páginas 5-7; [Anón.], *The armies vindication of this last change*, 1659, páginas 2-6.

[6] *Reliquiae baxterianae*, I, p. 53.

[7] Véase *infra*, pp. 104-105.

[8] G. Wither, *The speech without doore*, 1644, p. 5.

[9] La condición de capellán de Webster ha sido puesta en duda, pero él se describió específicamente a sí mismo como «reciente capellán del ejército», así como médico del regimiento del coronel Shuttleworth

Mr. Peters last report of the English warres (1646) contenía una multitud de propuestas de reformas y sugería que el ejército fuera utilizado «para enseñar a los campesinos a entender la libertad» [10]. Saltmarsh mantenía que «el interés del pueblo en el reino de Cristo es no sólo un interés de [...] sumisión, sino también de deliberación, debate, guía, profetización, votación» [11]. William Erbery confiaba en el apoyo de otros soldados del ejército, en un debate que tuvo lugar en Oxford en 1646, cuando argüía que «aquellos que son llamados ministros» no tenían «más autoridad para predicar en público que cualquier cristiano dotado de talento» [12]. En diciembre de 1647, Henry Pinnell defendía a los agitadores en la misma cara de Oliver Cromwell [13]. Thomas Collier estuvo también asociado con los niveladores, presentando la mayor parte de su programa en un sermón pronunciado en 1647 como «este gran interés divino» [14]. Collier, lo mismo que Erbery, estaba a favor de la tolerancia para con los judíos [15]. También en Oxford, en 1646, se contaba que, hablando a su congregación (compuesta principalmente por soldados), Dell decía que «el poder está en vosotros, el pueblo; conservadlo, no lo perdáis.» Tanto Dell como Collier y Erbery pensaban que los ministros de la Iglesia estatal eran anticristianos [16].

Los predicadores presbiterianos y los independientes no podían echar la culpa a nadie más que a sí mismos de que hubieran surgido teorías de la soberanía del pueblo en el ejército y en Londres. William Bridge predicaba que en el caso de que un príncipe desatendiera sus obligaciones, de manera que no protegiera a sus súbditos, sino que los expusiera a la violencia, éstos no incurrirían en ningún tipo de usurpación al velar por sí mismos, sino que se trataría del ejercicio de aquel

(W. S. Weeks, *Clitheroe in the seventeenth century*, Clitheroe, sin fecha, ¿1928?, p. 176).

[10] Ob. cit., p. 6.

[11] Woodhouse, p. 184. Véase *infra*, p. 60.

[12] [F. Cheynell], *An account given to the Parliament by the ministers sent by them to Oxford*, 1646 [-7], pp. 13-18; véase Edwards, *Gangraena*, III, p. 250. Para Erbery, véase *infra*, pp. 181-186.

[13] H. Pinnell, *A world of prophecy concerning the Parliament, generall and the army*, 1648, pp. 22-17.

[14] Woodhouse, pp. 390-96.

[15] T. Collier, *An answer to a book written by one Richard Sanders*, 1652, p. 41; véase *infra*, p. 182.

[16] [Anón.], *A vindication of certaine citizens*, 1646 pp. 6-9. La versión del sermón impreso por Dell no contiene la frase citada, pero sugiere que el poder del espíritu estaba en todos los santos; véase mi *Antichrist in seventeenth-century England*, pp. 97-8 y 124.

22

poder que siempre había sido suyo [17]. Tales ideas habían parecido necesarias para persuadir al pueblo de que apoyara la rebelión armada, y no todos aquellos que las predicaban esperaban que las clases inferiores las tomasen en serio. «Estoy lejos del monstruo de la democracia», decía Edward Bowles, capellán sucesivamente del conde de Manchester, general de la Eastern Association *, y de Sir Thomas Fairfax, comandante en jefe del Nuevo Ejército Modelo; «lo que yo requiero del pueblo no es otra cosa que un cambio rápido y regular dentro de su propia esfera» [18]. Pero, ¡ay!, el pueblo vio abrírsele una puerta que daba fuera de su propia esfera y se precipitó a través de la misma. El pueblo llano, reivindicaba Winstanley, forma «parte de la nación» y debería tener derechos iguales a los de la *gentry* y el clero [19]. «Este mundo no será nunca un mundo bueno —oía decir con frecuencia Baxter— mientras nos hagan las leyes caballeros y gentileshombres, que son elegidos por miedo y no hacen otra cosa que tiranizarnos y no conocen los males del pueblo. Nunca nos irá bien hasta que no tengamos un Parlamento de hombres como nosotros, que conozcan nuestras necesidades» [20]. No era esto lo que el Parlamento y los predicadores se propusieron cuando hicieron su llamada al pueblo en 1641-43. «Cuando hablamos del pueblo —escribía Marchamont Nedham con la prudencia de 1652— no queremos referirnos al confuso y promiscuo conjunto del pueblo» [21].

El Parlamento y los ministros presbiterianos estaban naturalmente preocupados con la situación existente en el ejército y furiosos con aquellos capellanes que parecían estar enardeciendo a las clases inferiores justo en el momento en que necesitaban ser apaciguadas. Pero lo peor iba a llegar cuando en la primavera de 1647 el Parlamento intentó licenciar a parte del ejército (sin pagar en su totalidad los atrasos de las soldadas) y enviar el resto del mismo a la conquista de Irlanda. No había aprobado siquiera una ley para proteger a los soldados de las consecuencias legales de acciones ejecutadas bajo órdenes en tiempos de guerra. «Hay soldados como nosotros que

[17] W. Bridge, *The wounded conscience cured*, 1642, pp. 4-5, 41-4, y 53.
* Fuerzas de los condados del este de Inglaterra durante la guerra civil.
[18] E. Bowles, *Plaine English*, 1643, pp. 25-6. Debo esta referencia a la amabilidad del profesor C. M. Williams.
[19] Sabine, pp. 371 y 305.
[20] Baxter, *The Holy Commonwealth*, 1659, p. 231.
[21] *Mercurius Politicus*, 87, 29 de enero-5 de febrero de 1652, p. 1385; *The case of the Commonwealth*, 1649, pp. 71, 69 y 79. Debo esta referencia a la amabilidad del señor I. McCalman.

comparecen ante todos los tribunales de los condados por acciones simplemente relacionadas con la guerra», declaraba un folleto de abril de 1647, citando 15 casos. Los hombres eran encarcelados incluso por decir algo contra el rey [22].

Enfrentados con esta provocación, los soldados rasos tomaron en sus manos el problema a finales de marzo de 1647, pidiendo a sus oficiales «acompañarnos en este asunto o, por lo menos, dejarnos solos y en paz en este nuestro propósito» [23]. Los soldados eligieron agitadores, dos por cada regimiento, empezando por la caballería. Hacia mediados de mayo, «cada soldado de infantería dio cuatro peniques por cabeza» para los gastos de una asamblea, de manera que también estaban organizados para entonces. Lo soldados llevaban una cinta roja en el brazo izquierdo, como símbolo de solidaridad hasta la muerte [24]. «Todos o la mayoría de los oficiales se sentaron silenciosos como otros tantos abejorros y serpientes», escribió más tarde Lilburne [25]. Pero después de muchas vacilaciones la mayoría de los oficiales continuaron a la cabeza de la tropa, con objeto de «moderar a los soldados en sus actuaciones y evitar lo mejor que podamos toda ocasión de disgusto» [26]. Los agitadores solicitaron de Fairfax que ordenara una reunión general, de lo contrario «nosotros [...] nos veremos obligados [...] a hacer tales cosas por nuestra cuenta». El consejo de guerra dejó constancia escrita de su opinión de que los agitadores actuarían, en efecto, si el general no lo hacía [27].

Este fue el momento en que el portaestandarte Joyce y «un destacamento de caballería, enviado por el comité de los soldados de caballería del ejército» [28], se apoderó del rey el 3 de

[22] [Anón.], *Apologie of the agitators of eight regiments of horse*, 28 de abril de 1647; J. Rushworth, *Historial collections*, 1680, VI, p. 479; C. H. Firth, comp., *Clarke papers* (Camden Soc.), I, 1849, p. 7; H. Cary, comp., *Memorials of the great civil war*, 1842, I, p. 234; *CJ*, V, p. 345; Francis White, *The copy of a letter sent to His Excellency Sir Thomas Fairfax*, 1647, p. 8.
[23] [Anón.], *An apologie of the soldiers to all their commission officers*, 1647, citado por Woodhouse, p. [21].
[24] Rushworth, ob. cit., VI, p. 485; [Anón.], *The red-ribbond-news from the army*, 27 de mayo de 1647, p. 5.
[25] Lilburne, *Jonahs cry from the whales belly*, 1647, p. 14.
[26] *The vindications of the officers*, en Rusworth, ob. cit., VI, p. 469; véase *Clarke papers*, I, p. XIX: «Estas resoluciones en defensa de la libertad y la justicia surgieron únicamente entre los soldados rasos»; Woodhouse, pp. 397, 437-38 y 453; Wolfe, p. 360.
[27] Rushworth, ob. cit., VI, p. 498; H. N. Brailsford, *The levellers and the English Revolution*, 1961, p. 96.
[28] Whitelocke, ob. cit., p. 253.

23

junio, el día antes de la reunión de Newmarket. Oliver Cromwell sabía de antemano que Carlos iba a ser hecho prisionero, pero la iniciativa de toda la operación parece haber surgido de los agitadores. Una semana antes, Fairfax todavía había estado intentando en vano prohibir las asambleas de los soldados. El traslado del rey desde Holmby House, por Joyce y sus hombres, no contaba con autorización alguna: cuando Carlos pidió ver al superior de Joyce para destituirle, éste sólo pudo mostrarle a los soldados que formaban detrás de él. El día antes, al serles dado el alto, habían respondido: «Todos mandamos»[29]. Ningún general hubiera enviado a un simple portaestandarte al mando de 500 jinetes: Fairfax envió a un coronel para que tomara el mando tan pronto como se enteró de lo que había sucedido. Mientras tanto, Joyce informaba: «Sepan los agitadores, una vez más, que no hemos hecho nada en nuestro propio nombre, sino que lo que hemos hecho ha sido en nombre de todo el ejército»[30].

Mientras Joyce cabalgaba con el rey hacia Newmarket, se estaba desarrollando en esta localidad la reunión que habían solicitado los agitadores. Dado que éstos dominaban por completo la situación, el Compromiso Solemne del 5 de junio de 1647 estableció un Consejo del Ejército, «formado por aquellos oficiales generales del ejército que han estado de acuerdo con el ejército [...] por dos oficiales en posesión de sus correspondientes despachos y por dos soldados elegidos por cada regimiento». Los oficiales y soldados del ejército se comprometieron a «no licenciarse voluntariamente ni separarse» sin la satisfacción y la seguridad de que sus reivindicaciones serían atendidas[31]. Los soldados «abuchearon a diversos oficiales hasta echarles del lugar, hicieron desmontar a algunos y rompieron sus trajes y les golpearon [...] Como en aquellos tiempos los oficiales sólo eran admitidos por mutuo consentimiento, no podían tener más autoridad que la que les era otorgada por los soldados»[32].

La mayor parte de esta descripción la he dado con las propias palabras de los agitadores y niveladores, no porque necesariamente sean siempre exactas, sino porque para nuestros propósitos lo que importa es lo que los hombres creyeran que había sucedido, el mito de los niveladores/agitadores. Brailsford andaba bastante acertado cuando decía: «No había habido nada parecido a esta explosión espontánea de democracia en ningún ejército inglés o continental antes de este año de 1647, ni volvió a haber nada parecido hasta los sóviets de trabajadores y soldados que se formaron en Rusia en 1917»[33]. Los soldados se organizaron desde la base, guiados por los regimientos de caballería organizados y compuestos por los pequeños hacendados. Se redactaron numerosas peticiones, algunas de ellas relacionadas con materias tanto políticas como militares. En el verano de 1647, los agitadores tenían su propio impresor, un nivelador, John Harris; en el apogeo de su influencia la imprenta de Harris se convirtió en la imprenta oficial del ejército. Y los radicales del ejército estaban en contacto con los radicales civiles. Desde los buhoneros y quinquilleros de Londres[34] y desde los condados comenzaron a llegar peticiones exhortando al ejército a proporcionar una dirección política radical. Algún tiempo después, Clement Walker sugería que estas peticiones contra los diezmos, los cercamientos y los tributos o rentas de las enfiteusis habían sido «dictadas» por los agitadores «para animarles a ponerse al lado del ejército contra toda la nobleza, la *gentry* y el clero del país [...] y para acabar con la propia monarquía: puesto que es imposible que un príncipe sea solamente rey de mendigos, caldereros y zapateros remendones»[35]. Alentado de esta suerte, el ejército comenzó a avanzar sobre Londres. Había emprendido una vía de acción política decisiva y, aunque en esos momentos se encontraba unido bajo el mando de Fairfax y Oliver Cromwell, la iniciativa de esta acción había partido de los soldados rasos en estrecho contacto con los niveladores londinenses. Los aprendices de Londres, bajo la influencia de Lilburne, también habían elegido sus «agitadores»[36].

---

[29] Rushworth, ob. cit., VI, p. 514.
[30] *Clarke papers*, I, p. 120; véase *A true impartial narrative*, 17 de junio de 1647, p. 3; Lilburne, *An impeachment of high treason against Oliver Cromwell*, 1649; p. 54; Cary, ob. cit., I, p. 224; Gardiner, *Civil War*, III, p. 273; Whitelocke, ob. cit., p. 253.
[31] Woodhouse, p. 403.
[32] Wolfe, pp. 243-46; véase Fairfax, «Short memorials», en *An English garner*, E. Arber, comp., 1895-97, VIII, pp. 569 y 572.

[33] Brailsford, ob. cit., pp. 181 y 410-12. Todo el capítulo X de Brailsford está relacionado con este tema.
[34] [Anón.], *Londons lawles liberty... presented to the adjutators of the army*, septiembre de 1647.
[35] C. Walker, *History of independency*, 1661, I, p. 59. Publicado por vez primera en 1649.
[36] G. Unwin, *The gilds and companies of London*, 1925, pp. 338-39.

2. LOS NIVELADORES EN EL EJERCITO

La historia de los niveladores ha sido narrada muchas veces: no me propongo repetirla aquí. Lo que quiero poner de relieve es que no deberíamos limitar nuestra atención al movimiento organizado y a sus líderes, sino que deberíamos pensar en algo mucho más extendido aunque menos desarrollado. Tenemos que ir utilizando información fragmentada a medida que la vamos encontrando. Así, en agosto de 1645, un periódico realista criticaba al periódico parlamentario *Mercurius Britanicus* porque estaba al lado «de la chusma y la hez del pueblo [...] para hacerla divertirse todas las semanas, despotricando de todo lo que es noble». El *Mercurius Britanicus* pensaba que «el ejército y las humildes multitudes» llegarían «más lejos en la reforma que algunos de nuestros pretendidos ministros». Los caballeros eran antipatrióticos parásitos sociales, que no conocían un trabajo honrado[37]. «La nobleza y la *gentry*, que se han perpetuado durante muchas generaciones, ahora están debilitándose», declaraba en 1645 el astrólogo William Lilly —un barómetro infalible—; «y una clase de gente inferior [...] está en ascenso»[38]. En agosto de 1647, un folletista pudo escribir que la nobleza y la *gentry* habían perdido no sólo el «poder y el mando que anteriormente tenían sobre sus arrendatarios», sino también el respeto de todos, «pues en estos tiempos ningún hombre aprecia al señor del que recibe las tierras (aunque pague su renta) más que a otro hombre cualquiera o apenas nada»[39].

Así, cuando Richard Overton declaraba, en julio de 1647, su confianza en que «tienen que ser las cosas pobres, sencillas y humildes de esta tierra las que confundan a los poderosos y a los fuertes», estaba inspirándose en la tradición foxiana que habían asumido los predicadores puritanos, contemplando a las clases bajas como los más destacados soldados de Cristo y también incitando directamente a los demás soldados del ejército contra sus oficiales[40]. «Las grandes cosas que ha hecho el

[37] *Mercurius Anti-Britanicus*, 3, agosto de 1645; *Mercurius Britanicus*, 17, 42, 63 y 130, 1645. Debo estas referencias a la tesis inédita del señor Ian McCalman, «A study of the writings of Marchamont Nedham», 1620-1678, *Journalist and Medical Writer*.

[38] W. Lilly, *The starry messenger*, 1645, p. 23; véase *An astrological prediction*, 1648, p. 17.

[39] [B.?] Nicholson, *The lawyers bane*, 1647, p. 5.

[40] Véase *supra*, p. 26.

Parlamento han sido hechas por los hombres más humildes», afirmaba el nivelador William Walwyn. En torno a la misma época se cuenta que Walwyn decía a «la gente más pobre e indigente» que «es algo inconcebible que uno tenga 10 000 libras y otro más meritorio y más útil para la nación no valga dos peniques»[41].

En Londres, los niveladores aspiraban a situarse a sí mismos a la cabeza de «los hombres más humildes». Con frecuencia se les critica por su enfoque excesivamente racional de la política y por menospreciar la fuerza militar, pero en la primavera de 1647 establecieron un estrecho contacto con los agitadores y tenían muchos amigos entre los soldados. En este período, por lo menos algunos de ellos pensaban que para ser políticamente eficaces tenían que hacerse con el control del ejército. Overton, por ejemplo, dijo, en julio de 1647, que el ejército es «la única cabeza oficial y visible que le queda al pueblo como protección y salvación»[42]. «Es claramente evidente», añadía dos meses más tarde Lilburne, «que no existe en estos momentos en Inglaterra más poder efectivo que el poder de la fuerza», siendo una ley justa y moral ejecutada por un escuadrón de caballería una ley tan buena como la que ahora puedo ver dictada por cualquier juez de Inglaterra»[43]. Durante el verano de 1647 parece que se produjo algún reclutamiento de mercenarios para el ejército entre radicales políticamente convencidos, en especial por parte del capitán nivelador William Bray[44]. «Hubo un tercer partido», decía más tarde Cromwell, «apenas imaginado, que hizo todo lo posible por lograr que el único poder fuera el de las armas». Se refería en especial al mayor White, al que D. M. Wolfe llama «un nivelador inquebrantable»[45]. En 1649, Walwyn fue acusado de haber dicho que «un puñado de almas diligentes y valientes pueden trastornar el mundo», aunque él lo negó[46].

White, agitador del propio regimiento de Fairfax, fue expulsado del Consejo del Ejército el 9 de septiembre por mantener

[41] *Walwins Wiles*, 1649, en H. y D., pp. 300 y 302. Walwyn dijo que las patrañas urdidas contra él fueron recogidas en 1646 (*Walwyn just defence*, 1649, en *ibid.*, p. 353).

[42] Wolfe, p. 184.

[43] *Two letters writ by Lieut-Col. John Lilburne... to Col. Henry Marten*, 1647, p. 6.

[44] John Naylier, antiguo intendente del capitán Bray, *The newmarket Colonel*, 1649, pp. 4-11; *Papers from the Armie*, octubre de 1647.

[45] W. C. Abbott, *Writings and speeches of Oliver Cromwell*, Yale UP, 1937-47, I, p. 507; Wolfe, p. 46.

[46] H. y D., pp. 301 y 384.

que no existía «en estos momentos más autoridad visible en el reino que el poder y la fuerza de las armas». Difícilmente podía ser ésta una opinión meramente personal: era compartida por el capitán Bray. Rainborough, al que Gardiner describió como el principal portavoz entre los oficiales de este tercer partido, también expresó en el Consejo del Ejército su temor de que pudiera ser «echado a puntapiés» del mismo[47]. White no llegó a la conclusión de que *cualquier* acto de fuerza estaría por consiguiente justificado, doctrina mantenida por el más tosco Hugh Peter, que escandalizó grandemente a Lilburne[48]. White expuso detalladamente sus puntos de vista a Fairfax en 1647 y nuevamente un año más tarde. «Habiendo sido vencidos el rey y su partido por la fuerza de las armas», escribía White, «creo que las armas pueden, con justicia, arrancarle el poder y depositarlo en su fuente original justo por debajo de Dios: el pueblo.» Sostenía que todas las leyes promulgadas desde la conquista de los normandos que fueran contrarias a la equidad deberían ser abolidas, y decía a Fairfax que su autoridad se derivaba no tanto del Parlamento como de los Compromisos Solemnes del ejército. No ponía reparos a Carlos I como persona, sino a su función real. William Erbery llegó incluso más lejos, y en enero de 1649 sugirió que la autoridad del ejército era tan legítima como pudiera serlo la de «cualquier otro representante que sucediese al rey». Los niveladores pensaban que el Estado había resultado destruido en el curso de la guerra civil; hasta que no fuera legítimamente restablecido existía un estado de naturaleza en el que las armas eran la única autoridad subsistente. Pero la fuerza militar sólo podía ser justamente usada para entregar de nuevo el poder al pueblo. Este era el propósito del Acuerdo del Pueblo (*Agreemen of the People*), el nuevo contrato social de los niveladores para restablecer el Estado que fue presentado al Consejo del Ejército en octubre de 1647[49].

El Acuerdo del Pueblo fue discutido en Putney, en los días que siguieron al 28 de octubre, por oficiales y soldados. No hay necesidad de hacer otra cosa que remitir al lector a estos debates fundamentales sobre la teoría de la democracia. Si los agitadores hubieran conseguido hacerse con el control del ejército, habría surgido, con toda certeza, una teoría niveladora de

[47] Gardiner, ob. cit., III, p. 363 y 370; Woodhouse, p. 15. Sobre Bray véanse *infra*, pp. 58-60.

[48] *The grand plea of Lieutenant-Colonel John Lilburne*, 1647, p. 19.

[49] White, *The copy of a letter*, pp. 7 y 11-2; Gardiner, ob. cit., IV, páginas 302-3; Woodhouse, p. 174.

la dictadura militar en beneficio de la democracia: el posterior repudio de la violencia militar por parte de los niveladores fue consecuencia de su aversión hacia los propósitos para los que la misma fue utilizada. Pero ya durante los debates de Putney los agitadores habían perdido la iniciativa que tan gloriosamente mantuvieron desde marzo a agosto. Los agitadores de cinco regimientos de caballería fueron revocados por sus electores bajo la sospecha de haber sido sobornados por sus oficiales y reemplazados por nuevos representantes. Estos nuevos agitadores fueron los que presentaron al Consejo del Ejército el Acuerdo del Pueblo.

No conocemos la historia completa de los debates que tuvieron lugar en el Consejo del Ejército. Durante algún tiempo pareció haberse llegado al acuerdo de celebrar una reunión general, en la que los agitadores intentarían que el Acuerdo del Pueblo fuera aceptado por todo el ejército. El acuerdo había sido enmendado de manera que incluía una sustancial extensión de los derechos políticos a todos los soldados y a todo el mundo, con la excepción de los sirvientes y los mendigos. El estado de naturaleza se daría por terminado y la nación inglesa sería restablecida como nación democrática. Pero Cromwell e Ireton efectuaron un contraataque perfectamente cronometrado. Los agitadores veteranos repudiaron el nuevo programa[50]: de un modo u otro, los generales afirmaron de nuevo su autoridad. El 8 de noviembre, los agitadores fueron obligados a volver a sus regimientos, el Consejo del Ejército fue suspendido durante quince días y la reunión general fue reemplazada por tres asambleas separadas.

Pero ahora el modelo de junio había sido trastocado de manera alarmante. Entonces los soldados estaban unidos y tenían iniciativa: los agitadores se habían apoderado del rey y los oficiales habían tenido que aceptar la situación en la reunión general de Newmarket como único medio de mantener la unidad del ejército. Ahora los soldados estaban ya divididos y habían perdido la iniciativa cuando llegó la frustrante noticia de que Carlos I se había escapado el 11 de noviembre de la prisión del ejército. Los radicales habían estado discutiendo sin eficacia alguna el mantenimiento del rey en prisión durante algún tiempo, y es posible que, de manera deliberada, los grandes del reino favorecieran la huida de Carlos[51]. Se vislumbraba

[50] Woodhouse, pp. 452-55; Brailsford, ob. cit., pp. 288-89; *Papers from the armie*, octubre de 1647.

[51] Gardiner, ob. cit., IV, pp. 16-7.

26

la amenaza de una nueva guerra civil: la unidad del ejército tenía que ser restaurada, pero ahora esto significaba la sumisión de los radicales a los generales. Se celebraron las tres reuniones separadas en lugar de la reunión única en la que habían puesto todas sus esperanzas los agitadores. Se hicieron promesas de pagar los atrasos de las soldadas, así como vagas declaraciones sobre las reformas políticas. Fairfax amenazó con dimitir si no se aceptaba esto. «Os habéis atiborrado demasiado tiempo con papeles», se lamentaban los agitadores; «podéis nombrar nuevos oficiales», afirmaba el nivelador Wildman [52]. Pero en las circunstancias políticas reinantes no era posible más que la renuncia. Hubo una corta escaramuza cuando dos regimientos intentaron, desobedeciendo órdenes, asistir a la primera reunión parcial que se celebró en Corkbush Field, cerca de Ware; el oficial de más alta graduación al que se le permitió quedarse fue el capitán Bray. «No había más autoridad visible en el reino que el general», se comentó que había dicho Bray; «y el general no era infalible» [53]. Pero la disciplina fue rápidamente asegurada y en lugar de que el Acuerdo del Pueblo fuera leído delante de cada regimiento, el soldado Richard Arnold fue fusilado delante del suyo. Dos días más tarde, en otra reunión parcial, celebrada cerca de Kingston, de forma no demasiado sorprendente, los regimientos expresaron «una pronta obediencia y sumisión». Bray fue arrestado, junto con los tenientes coroneles William Eyres, William Everard, William Thompson y otros [54].

Así terminó el intento de los niveladores de hacerse con el control del ejército. Contemplándolo retrospectivamente, resulta claro que la revocación y sustitución de los agitadores de los cinco regimientos de caballería —aparentemente realizados por consejo de Lilburne [55]— se llevó a cabo de manera mucho más rápida de lo que los soldados rasos estaban preparados para secundar. La mayoría estaban preocupados por las soldadas y la inmunidad, y entre ellos no eran desconocidos los sentimientos realistas. («¿Quién ignora que las fuerzas pagadas estarán detrás del rey cuando éste vuelva a calentar su trono?

52 Woodhouse, pp. 442 y 454.
53 R. L., *The justice of the army against evil-doers vindicated*, 1649.
54 Whitelocke, ob. cit., p. 280. Véase *infra*, pp. 59-60, 113, 272-274, para Eyres, Everard y Thompson. William Thompson, en septiembre de 1647, se vio en apuros a causa de una reyerta tabernaria, pero tal vez esto fuera un pretexto para destituirle. Los soldados de su regimiento le apoyaron hasta después de la reunión de Ware (R. L., ob. cit., pp. 7-9).
55 Lilburne, *The juglers discovered*, 1 de octubre de 1647.

¿No clamaron muchos regimientos en Ware por el rey y por sir Thomas?») Las declaraciones de los nuevos agitadores los muestran claramente a la defensiva [56].

El Consejo General del Ejército se reunió intermitentemente a lo largo de las seis semanas siguientes a la asamblea de Ware, pero había perdido su objeto, fue dominado por los grandes del reino y desapareció a comienzos del nuevo año. En febrero y septiembre de 1648 hubo diversos motines capitaneados por los primeros agitadores. En abril, el regimiento de Rich nombró a nuevos agitadores, que exigieron el Acuerdo del Pueblo: fueron enérgicamente dispersados por sus oficiales. Maniobrando con prudencia, los generales conservaron el control antes de la segunda guerra civil y en el curso de la misma. En el verano de 1648, Henry Marten y el teniente coronel nivelador William Eyres reclutaron un regimiento de voluntarios de caballería «para la libertad del pueblo frente a todos los tiranos, cualesquiera que sean». «Los campesinos de Berkshire» y de otros condados, «los hombres más bajos y viles», se apresuraron a alistarse: esperaban «nivelar a todas las clases de gente, desde las más altas a las más bajas». Pero una vez ganada la segunda guerra civil, esta fuerza privada fue incorporada al ejército y neutralizada [57].

En la crisis política que siguió a la segunda guerra civil y que condujo a la purga de Pride y a la ejecución del rey, Ireton utilizó las peticiones de los soldados rasos para conseguir sus propios fines políticos; los grandes del reino explotaron desdeñosamente a los niveladores, «de los cuales no hay nada que temer», como declaró Cromwell [58], y luego les dieron de lado. Se aceptaron algunas de las reformas recomendadas por los niveladores —república, abolición de la Cámara de los Lores—, pero ninguna de las de contenido democrático, que eran las únicas que, desde el punto de vista de los niveladores, podían legitimar la intervención militar en la política. Los líderes niveladores fueron arrestados, los regimientos radicales fueron arrastrados a una rebelión sin posibilidad de éxito, que fue aplastada en Burford en mayo de 1640. Así se puso fin a la democracia en el ejército y, a efectos prácticos, a los niveladores.

56 [Wildman], *Putney projects*, 1647, p. 27; *Letter from the agitators of the five regiments of horse*, 28 de octubre de 1647; *Letter from the agitators of the army*, 11 de noviembre de 1647; Woodhouse, ob. cit., página 452.
57 Brailsford, ob. cit.. pp. 342-43; Underdown, ob. cit., pp. 268 y 298.
58 Underdown, ob. cit., pp. 118-19; Abbott, ob. cit., I, p. 698.

27

Subsistieron un mito y una serie de mártires: Richard Arnold, fusilado en Corkbush Field; Robert Lockier, fusilado el 27 de abril de 1649, cuyos funerales, celebrados en Londres, constituyeron una de las mayores manifestaciones políticas de la revolución; el portaestandarte Thompson y los cabos Church y Perkins, fusilados en Burford el 15 de mayo; William Thompson, hermano del mártir de Burford, asesinado cerca de Wellingborough tres días después. Bray permaneció en prisión hasta 1651. La última vez que se tienen noticias de los agitadores es en mayo de 1649, hasta su reaparición en 1659-60[59]. Hubo también villanos como Cromwell e Ireton; White, que parece haber desempeñado un traicionero papel en las negociaciones de Burford, y «Judas Denne», uno de los líderes de los regimientos rebeldes, que salvó su vida envileciéndose y pronunciando un sermón de arrepentimiento ante sus compañeros que se encontraban presos en la iglesia de Burford. Lo encontraremos de nuevo como ministro baptista.

El mito fue el del ejército del pueblo, que se había comprometido a no licenciarse ni separarse hasta que se hubieran conseguido sus objetivos democráticos, traicioneramente vencido por generales maquiavélicos que lo consideraban como una simple máquina militar profesional y lo utilizaban como instrumento de sus objetivos y ambiciones egoístas. Y al traicionar al pueblo, los generales habían traicionado también a Dios. El antiguo capellán del ejército John Saltmarsh escribía el 28 de octubre de 1647: «No habéis cumplido con el pueblo en las cosas que justamente esperaba éste de vosotros [...] La prudencia terrenal os ha embaucado y seducido»[60]. Unas pocas semanas después se levantó de su lecho de muerte y cabalgó desde Ilford al cuartel general del ejército en Windsor, en lo más crudo del invierno, para decirle a Fairfax (con el sombrero puesto) que «el Señor ahora les había abandonado y no prosperarían, porque ellos le habían abandonado a El, su principio primero»[61]. Un gran número de los personajes que figuran en este libro hicieron su aprendizaje en el Nuevo Ejército Modelo: William Dell, William Erbery, John Webster, Henry Pinnell, Thomas Collier, como capellanes del ejército; John Spittlehouse, hombre de la Quinta Monarquía; Everard, cavador; Bauthumley, Clarkson, Coppe y Salmon, *ranters;* James Nayler y William Deusbury y muchos otros cuáqueros, entre ellos probablemente John Bunyan[62]. Miles de sus seguidores debieron de compartir experiencias similares, lealtades similares y esperanzas similares. Estos recuerdos comunes se mantendrían aun cuando el portaestandarte Joyce se convirtiera en coronel y especulador de tierras y Sexby en conspirador en contacto con los realistas.

[59] [Anón.], *A modest narrative of intelligence,* 5-12 de mayo de 1649. Sobre los años 1959-60, véase *infra,* pp. 334-335.

[60] Woodhouse, p. 438.

[61] Rushworth, ob. cit., VI, pp. 944-45.

La idea de que el ejército representaba al pueblo de Inglaterra, o, con mayor frecuencia, al pueblo de Dios en Inglaterra, volvió a resurgir en alguna ocasión[63]; pero a partir de 1649 esta idea pasó a expresar las creencias de los milenaristas, no las de los demócratas. Para estos últimos, la derrota política fue total e irreversible. «El motivo de la reciente guerra entre el rey y vosotros [el Parlamento] fue la pugna por ver quién ejercería el supremo poder sobre nosotros, si él o vosotros», declaraba una petición niveladora una semana después de la reunión de Ware; «por consiguiente, resulta vano esperar un tratado de paz entre nosotros hasta que esta cuestión esté clara y justamente determinada, porque no puede existir libertad en una nación en la que el poder legislativo no resida únicamente en el pueblo o en sus representantes». «¿Acaso toda la controversia no reside sino en determinar de quién serán esclavos los pobres?», preguntaba el folleto de los niveladores *The mournfull cries of many thousand poore tradesmen* en enero de 1648[64]. El experimento de una política democrática había sido realizado en el más favorable de los foros posibles, el ejército, esa muestra de hombres de buena voluntad y políticamente conscientes, e incluso allí había fracasado. El mito dice que había fracasado no porque las ideas fueran equivocadas, sino porque los generales eran demasiado malvados, los dirigentes radicales demasiado confiados y las masas de aquellos a quienes éstos aspiraban a dirigir estaban demasiado poco impresionadas por la importancia de lo que estaba en juego. El pecado, en lenguaje del siglo XVII, era demasiado poderoso.

Este es el panorama esencial que hemos de tener presente cuando consideremos los posteriores intentos de conseguir objetivos políticos democráticos (los cavadores, mediante una infiltración pacífica, mediante pactos, mediante súplicas a Oliver Cromwell; los hombres de la Quinta Monarquía, mediante la

[62] Firth, *Essays historical and literary,* p. 130.

[63] T. Collier, *A vindication of the army remonstrance,* sin fecha, ¿1649?, sig. A 2, p. 26; W. Erbery, «The Lord of Hosts: or, God guarding the Camp of the Saints», 1653, en *The testimony of William Erbery,* 1658, páginas 25-42.

[64] Wolfe, pp. 237 y 276.

28

intervención directa de Jesús en la política inglesa para conseguir los efectos que los métodos políticos democráticos no habían logrado alcanzar; los *seekers* y los *ranters*, menos directamente políticos pero más profundamente interesados, como los cuáqueros, en el problema del «pecado» y de cómo escapar de su capacidad de impregnarlo todo). Lo que sorprende a los historiadores es la cantidad de objetivos políticos que estos grupos tienen en común: abolición de los diezmos y de la Iglesia estatal, reforma de las leyes y del sistema educativo, rechazo de las diferencias de clase. Difieren profundamente en los medios que propugnaban para conseguir estos fines comunes mientras se agitaban en los estrechos límites de su sociedad, de los cuales, en última instancia, no existía escape alguno. El «pecado» es el reflejo, en las mentes de los hombres, de las realidades de su sociedad.

Los radicales del ejército tuvieron un gran acierto. Este acierto se expresa en las palabras de su enemigo, Clement Walker:

> Han divulgado todos los misterios y secretos del gobierno [...] entre el vulgo (como perlas entre los cerdos) y han enseñado a soldados y pueblo a examinarse a sí mismos de manera tan profunda como para desentrañar todas las formas de gobierno, hasta llegar a los primeros principios de la naturaleza [...] Con lo cual han hecho al pueblo tan curioso y tan arrogante que nunca encontrará la humildad suficiente para someterse a un poder civil[65].

[65] Walker, *History of independency*, I, p. 140.

V. EL NORTE Y EL OESTE

> ¡Oh, tú, norte de Inglaterra, de quien se dice que eres desolado e inhóspito y al que se considera como la menor de las naciones, cuando sin embargo de ti brotó la rama y surgió la estrella que da luz a toda la región circundante!
>
> EDWARD BURROUGH, «To the Camp of the Lord in England» (1655), en *The memorable works of a son of thunder and consolation* (1672), p. 66.

1. LOS OSCUROS RINCONES DEL PAIS

La conocida división de la guerra civil entre el norte y el oeste realistas y el sur y el este parlamentarios es también una división entre el norte y el oeste relativamente atrasados y el sur y el este económicamente avanzados. El norte y el oeste fueron considerados por los parlamentarios como los «oscuros rincones del país», en los que la predicación era totalmente insuficiente, a pesar de los esfuerzos de muchos puritanos por subvencionarla[1]. En 1641, Lord Brooke hacía notar que «casi [no existían] ministros en algunos condados como Cumberland, Westmorland, Northumberland y especialmente Gales»[2]. Dieciocho años después, Baxter decía que «en Inglaterra, y aún más tarde en Gales, Cornualles, Irlanda y las Highlands, las multitudes apenas son capaces de razonar acerca de las cosas comunes». Y se preguntaba: «¿Son estas regiones dignas de poseer el poder soberano, el gobierno de la nación?»[3].

Sin embargo, una de las paradojas de este período es que, entre los grupos sectarios más radicales, los cuáqueros proce-

[1] Véase mi «Puritans and 'the dark corners of the land'», *TRHS*, 1963, pp. 77-102; «Propagating the Gospel», en *Historical essays, 1600-1750*, H. E. Bell y R. L. Ollard, comps., 1963, pp. 35-59; *S. and P.*, pp. 186-89 y 202.

[2] Lord Brooke, «A discourse opening the nature of that episcopacie which is exercised in England», 1641, en Haller, *Tracts on liberty*, II, página 151.

[3] Baxter, *The holy commonwealth*, p. 90.

22

VI. UNA NACION DE PROFETAS

> [Escribí *Gangraena*] por el orgullo y la vanidad de mi propia mente, por el desprecio que suponía que hombres sencillos e ignorantes buscaran el conocimiento de otra manera que no fuera siendo dirigidos por los que somos instruidos; por el vil temor de que, si empezaban a enseñarse los unos a los otros pudiéramos [...] perder nuestra autoridad de ser jueces exclusivos en materia de doctrina y disciplina, con lo que nuestros predecesores dominaron los Estados y los reinos; o, en última instancia, por temor de que pudiéramos perder nuestros beneficios y nuestro abundante sustento debidos a los diezmos [...] Yo veía venir todo esto junto con esa libertad que los hombres humildes se tomaban para juzgar y examinar todas las cosas [...]
>
> WILLIAM WALWYN, «A prediction of Mr. Edwards his conversion and recantation» (1646), en Haller, *Tracts on liberty*, III, página 343.

1. ASTROLOGOS Y MILENARISTAS

La mayoría de los hombres y las mujeres de la Inglaterra del siglo XVII vivían todavía en un mundo de magia en el que Dios y el demonio intervenían a diario, un mundo de brujas, hadas y hechiceros. Si éstos fracasaban, la imposición de las manos del rey podía curar la escrófula. Arise Evans, nacido en Merionethshire en 1607, contaba que era corriente entre los ladrones acudir a los adivinos o a los astrólogos para averiguar si serían o no ahorcados [1]. La mayoría de los pueblos tenían su «adivino», su brujo blanco: cobraban menos que los médicos y los abogados. Si pensamos en el mundo en que entonces vivían los hombres, resulta fácil comprender por qué las intervenciones milagrosas en la vida diaria eran cosa aceptada. Nosotros creemos en un universo sometido a leyes porque, en realidad, «los actos de Dios» son ahora más escasos que en el

[1] A. Evans, *The bloudy vision of John Farley*, 1653, p. 39.

siglo XVII. La seguridad universal, que incluye la seguridad social, unos servicios médicos mejores y en especial los anestésicos, la erradicación de la peste, las casas construidas con ladrillos y por consiguiente mucho menos inflamables, el pienso invernal para el ganado de manera que la primavera ya no es la época del hambre; todo ello ha transformado la existencia ordinaria. La tradicional inseguridad de la vida medieval había sido intensificada por la nueva inseguridad del mercado capitalista. Crisis de ámbito nacional, como la de la industria del vestido durante la década de 1620, condujeron a la intensificación de la competencia; las nuevas actitudes —«un hombre puede hacer lo que quiera con lo que es suyo» y «el que venga detrás que arree»— quebrantaron el bajo nivel de seguridad social de los pueblos y aldeas medievales. El doctor Macfarlane y el señor Thomas afirman que la caza de brujas *fue en continuo aumento* en los siglos XVI y XVII conforme los hombres culpaban a las víctimas de sus acciones antisociales en lugar de culparse a sí mismos [2].

El doctor Thomas Beard, maestro y amigo de Oliver Cromwell, engrosó la ya vasta literatura con sus descripciones de las providencias divinas contra los infractores del descanso semanal y demás pecadores cuando el Todopoderoso intervenía directa y drásticamente para manifestar su desaprobación de alguna acción humana. Sir Walter Ralegh, sir Francis Bacon, sir Kenelm Digby y muchos otros futuros miembros de la *Royal Society* creían en la magia simpática: una hemorragia podía ser detenida a distancia aplicando *al arma* un pañuelo empapado en la sangre de la parte dañada: John Locke también creía en ello [3]. No podemos separar la historia primitiva de la ciencia de la historia de la magia, no podemos primar a los buenos racionalistas frente a los malos magos, astrólogos o alquimistas. «En aquellos oscuros tiempos», decía John Aubrey, de los anteriores a la guerra civil, «los astrólogos, los matemáticos y los hechiceros eran considerados como una misma cosa» [4]. Giordano Bruno, John Dee, John Kepler, Tycho Brahe, todos eran magos. John Wilkins, futuro secretario de la *Royal Society*, todavía en 1648 citaba a Dee y Fludd como autoridades en «magia matemática». Si un elisabetiano quería

[2] A. Macfarlane, *Witchcraft in Tudor and Stuart England*, 1970, páginas 201-6 y 224-52; *The family life of Ralph Josselin*, Cambridge UP, 1970, páginas 176-77 y 193; Thomas, ob. cit., en especial pp. 638-40. Véase *infra*, página 318.
[3] *IOER*, p. 149.
[4] Aubrey, *Brief lives*, I, p. 27.

oro, podía hacer una incursión en la América española o practicar la alquimia: sir Walter Ralegh intentó lo primero; John Dee, lo segundo; sir William Cecil se interesó por ambos modos de adquisición.

Es cierto que, a la larga, el protestantismo fue en contra de todo tipo de magia, negra o blanca; en contra de los hechizos, maleficios, conjuros y filtros de amor. Los innumerables sermones que denunciaban la transustanciación contribuyeron a producir una actitud materialista y escéptica en relación con el milagro de la misa: en general, los milagros fueron rechazados como algo perteneciente al pasado. Pero transcurrió mucho tiempo antes de que estas cosas llegaran a afectar a los hombres y mujeres corrientes. Entre tanto, los adivinos se encargaron de muchas de las tareas previamente desempeñadas por los sacerdotes de la Iglesia católica y luego descuidadas por sus sucesores. El duque de Buckingham, favorito de Jacobo I y de Carlos I, tuvo su astrólogo, el doctor Lambe; políticos importantes —Oliver Cromwell, Whitelocke, Richard Overton— solicitaban consejo astrológico [5]. El teólogo puritano John Preston tomaba muy en serio la astrología [6]; Elias Ashmole, miembro de la *Royal Society*, la practicaba. Es significativo el hecho de que existiera en Londres una Sociedad de Astrólogos más de una década antes de que se fundara la *Royal Society*. A nivel popular, «la maldad del clero» no pudo impedir después de 1640 la publicación de libros de astrología como anteriormente lo había impedido [7], apareciendo estos libros con abundante profusión, junto con una multitud de profecías, antiguas y nuevas. Al mismo tiempo, los almanaques se hicieron más numerosos, polémicos y propagandísticos, y a dos peniques el ejemplar resultaban atractivos para un público cada vez más amplio. Se hicieron también más rentables cuando sus fabricantes tomaron partido en la guerra civil: de la *Prophecy of the White King* de William Lilly se habían vendido 1 800 ejemplares a los tres días de su publicación en 1644 [8]. Los almanaques astrológicos se vendían incluso mejor que la Biblia; muchos contemporáneos les imputaban el haber hecho a la causa real un daño mayor que otra cosa [9]. Solamente desde

5 Thomas, ob. cit., en especial cap. 9.

6 S. Clarke, *Lives of thirty-two English divines*, 1677, p. 76.

7 C. H. Josten, comp., *Elias Ashmole, 1617-1692*, Oxford UP, 1966, I, páginas 21-2.

8 H. F. Fletcher, *The intellectual development of John Milton*, Illinois UP, II, 1961, p. 557; H. Rusche, «*Merlini Anglici*: Astrology and propaganda from 1644 to 1651», *EHR*, LXXX, pp. 322-33.

9 Thomas, ob. cit., pp. 294 y 343.

nuestra cómoda posición actual podemos separar lo que en la ciencia del siglo XVII es «racional» de lo que no lo es. No podemos permitir que este conocimiento *a posteriori* de los acontecimientos nos haga ser condescendientes con las creencias defendidas por hombres como Bacon, Boyle y Newton. Solamente más avanzado el siglo, las leyes naturales se consolidaron y cristalizaron; mientras tanto, los científicos fueron los más preocupados, entre todos los hombres, por demostrar que la ciencia prueba la existencia de Dios [10].

Del inglés, escribía Fuller a mediados del siglo XVII, se ha dicho siempre que lleva «una antigua profecía en el bolsillo que puede fabricar a su gusto para favorecer sus designios, aunque muchas veces se equivoque en la aplicación de tan ambiguas predicciones». El obispo Hacket estaba de acuerdo en que «se ha observado que los ingleses somos demasiado crédulos hacia las vanas profecías, tales como las atribuidas a Merlín y a otros autores no mejores que éste» [11]. Las profecías de Merlín, de la Madre Shipton y de muchos otros probablemente circulaban mucho más de lo que podemos demostrar con las pruebas de que disponemos. En la década de 1650, los hombres de la Quinta Monarquía las citaban tanto como a las profecías sibilinas, a Nostradamus, a Paracelso y a los astrólogos [12].

Lilly se especializó en la aplicación de las viejas predicciones a las circunstancias de las décadas revolucionarias. Su *Prophecy of the White King* está elaborada a partir de una predicción atribuida a Merlín [13]. Las repetidas profecías de Lilly sobre «una limitación del poder monárquico», su llamamiento sobre bases estrictamente astrológicas a Carlos I y al Parlamento de Oxford para que volvieran a Westminster, sus repetidas predicciones sobre la derrota y el fin violento del rey, pueden haber contribuido a producir esos efectos [14]. Para Lilly constituyó una afortunada coincidencia el hecho de que su profecía sobre el desastre de Carlos I fuera publicada el día de la batalla de Naseby. «Sus escritos han levantado el ánimo de los soldados, del honrado pueblo de este reino y de muchos de

10 Véase *infra*, cap. XIV.

11 T. Fuller, *Church history of Great Britain*, 1655, II, p. 396; J. Hacket *Scrinia Reserata*, 1692, II, p. 226.

12 P. Toon, comp., *Puritans, the millennium and the future of Israel*, Cambridge, 1970, p. 111.

13 W. Lilly, *A collection of ancient and modern prophecies*, 1645.

14 Lilly, *Prophetical Merlin*, 1644, p. 24; *Supernatural sights and apparitions*, 1644, sig. Av, A2.

nosotros, los parlamentarios», dijo un miembro del Parlamento en 1651 [15]. Hacía tres años que el Parlamento le había concedido un premio de 50 libras y una pensión anual de 100 libras. Lilly, escribía en 1655 Arise Evans, «no sabe nada ni nunca ha sabido nada, sino lo que el Parlamento le ha mandado escribir» [16]. Pero entonces Evans era un profeta rival y de menor éxito. Lilly debió de hacer mucho para hacer, o mantener, aceptable la astrología para los radicales. Tenía fuertes convicciones anticlericales y antiaristocráticas —o escribía como si las tuviera— cuando en 1644 se dirigía a los pequeños hacendados y a los soldados rasos [17]. En 1652, su entusiasmo le llevó a predecir «una supresión de todos los impuestos y el gobierno de todas las cosas mediante el amor» [18].

La Reforma, a pesar de su hostilidad hacia la magia, había estimulado el espíritu de profecía. La abolición de los mediadores, la importancia dada a la conciencia individual, hacían que Dios hablara directamente con sus elegidos. A éstos incumbía hacer público su mensaje. Y Dios no guardaba el respeto debido a las personas: hablaba a John Knox de mejor gana que a la reina María de Escocia. El propio Knox daba a Dios las gracias por su don de profecía, que demostraba la *bona fides* de aquél [19]. El hombre corriente —como mostraron Lutero, Calvino y Knox— puede rehacer la historia si los reyes y los príncipes no lo hacen.

En Inglaterra, las décadas revolucionarias dieron una amplia publicidad a lo que casi constituyó una nueva profesión: el profeta, ya fuera intérprete de las estrellas, de los mitos de la tradición popular o de la Biblia. Por lo tanto es muy importante para nosotros entender el papel de las profecías en la psicología popular. «Los sueños y las profecías hacen así mucho bien», decía Selden; «hacen que el hombre se lance con arrojo sobre un peligro o una dama. Si obtiene lo que persigue, lo atribuye en gran parte a aquéllos; si fracasa, no piensa más en ellos o deja de darles importancia» [20]. También Hobbes, en su historia de la guerra civil, señalaba que la profecía era «muchas veces la causa principal del acontecimiento pro-

[15] Rusche, ob. cit., pp. 325 y 332.
[16] A. Evans, *The voice of king Charls*, 1655, p. 41.
[17] Lilly, *Supernatural sights and apparitions*, p. 47-8; *A prophecy of the White King*, p. 6; *The starry messenger*, 1645, p. 23; *An astrological prediction of the occurrences in England*, 1648, p. 17.
[18] Lilly, *Annus tenebrosus*, 1652, p. 40.
[19] J. Ridley, *John Knox*, Oxford UP, 1968, pp. 409, 451 y 519.
[20] Selden, *Table talk*, 1847, p. 185.

32

fetizado» [21]. El doctor Leff ha sugerido que la apelación a la Biblia como historia o profecía constituyó uno de los progresos más trascendentales de finales de la Edad Media. La profecía escatológica llegó a constituir una parte importante de la bibliografía polémica protestante, favorecida de modo especial por la invención de la imprenta [22].

Los estudios protestantes desenmascararon muchas supersticiones católicas y popularizaron la Biblia en lengua vernácula. De modo similar, el estudio protestante de los libros proféticos de la Biblia tuvo por objetivo sentar la ciencia de la profecía sobre una base racional. Otras profecías, a menos que estuvieran amparadas positivamente por los demonios [23], engañaban siempre a aquellos que creían en ellas: el bosque de Birnan se desplazó a Dunsinane de la manera más extraña [24]. La invención de la imprenta, al dejar constancia permanente de las profecías, ayudó quizás a poner de manifiesto sus ambigüedades y falacias [25]. La sensación de libertad que había dado la confianza en tales profecías era ilusoria. Pero la Biblia, si era correctamente interpretada, podía realmente liberar al hombre del destino, de la predestinación. Interpretando los propósitos divinos y cooperando con ellos creían los hombres que podrían escapar de las ciegas fuerzas que parecían regir su mundo, podrían escapar del propio tiempo, podrían llegar a ser libres [26].

Los estudiosos se acercaron a la Biblia con un espíritu *científico*. Esta fue la tarea de matemáticos y cronólogos como Napier, Brightman, Mede, Ussher y Newton. Estos hombres creían en la posibilidad de establecer una ciencia de la profecía, de la misma manera que Hobbes creía en la posibilidad de establecer una ciencia de la política. Ambas esperanzas demostraron ser irrealizables: ninguna de las dos debe ser menospreciada por ello. Hacia mediados del siglo XVII parece haberse llegado a un consenso acerca del advenimiento de notables

[21] Hobbes, *English works*, VI, p. 399; véase T. Sprat, *History of the Royal Society*, 1667, pp. 364-65, citado infra, en la p. 343
[22] G. Leff, «The mythology of a True Church», trabajo presentado en la Conferencia sobre Religión Popular, *P. and. P.*, julio de 1966, páginas 6-10.
[23] Esto lo insinúa sir Francis Hubert, *Poems*, B. Mellor, comp., Hong Kong UP, 1961, pp. 83-4.
[24] Véase *Edward I* de Peele, en donde Llewellyn, de un modo muy parecido, es engañado por una profecía (A. Dyce, comps., *Dramatic and poetical works of Robert Greene and George Peele*, 1861, p. 410).
[25] E. L. Eisenstein, «The advent of printing and the problems of the Renaissance», *P. and P.*, 45, pp. 78-9.
[26] Véase mi *God's Englishman: Oliver Cromwell and the English Revolution*, 1970, p. 223.

acontecimientos a mediados de la década de 1650: la caída del Anticristo, quizá la segunda venida y el milenio. Esto sirvió de base a la confiada energía, al utópico entusiasmo, de los predicadores puritanos de comienzos de la década de 1640. Con lo que posteriormente les pareció un optimismo ingenuo, instaron al hombre corriente a tomar parte en las batallas de Dios contra el Anticristo[27].

Bacon y otros instaron a los científicos a estudiar las técnicas de los artesanos, sus misterios, verbalmente transmitidos de los maestros a los aprendices. La idea de que existía una sabiduría secreta tradicional, egipcia o hermética, que podía ser arrancada de la naturaleza, tardó mucho en extinguirse. Desde los tiempos de los gnósticos había existido una tradición similar en el sentido de que detrás de los textos sagrados de las Escrituras había significaciones secretas, sólo conocidas por los iniciados, por los sabios. Los estudiosos normales de la Biblia de los siglos XVI y XVII querían democratizar estos misterios; hacer desaparecer a los hombres vanamente venerados, ya fueran sacerdotes, abogados o sabios[28]. Creían, de buena ley protestante, que *cualquiera* podía entender la Palabra de Dios si la estudiaba con el suficiente cuidado y estaba en posesión de la gracia divina. Y entonces la Biblia podría revelarle la clave de los acontecimientos de su tiempo.

Las biblias no eran caras, si se tiene en cuenta lo que entonces costaban los libros. Josselin menciona el precio de tres chelines y dos peniques en el año 1649; después, este precio fue de dos chelines[29]. La Biblia de Ginebra fue publicada en ediciones de bolsillo, de manera que los hombres podían estudiarla en la intimidad de sus hogares o exhibirla en la iglesia o en la cervecería para rebatir un argumento con un texto bíblico. Los hombres que se acercaban a la Biblia sin ningún sentido histórico, pero con las mayores esperanzas, encontraban en ella un mensaje directamente relacionado con su época. Tomemos el caso de un joven galés como Arise Evans, que llegó a Londres en 1629. El nos cuenta cómo cambió su actitud hacia la Biblia en la década anterior a la Revolución. «Antes yo consideraba la Escritura como una historia de las cosas que pasaron en otros países, que concernían a otras personas; pero ahora la considero como un misterio que puede ser revelado

[27] Véase mi *Antichrist in seventeenth-century England, passim.* Para Hobbes, véase *infra*, Apéndice I.
[28] Véase *infra*, pp. 283-288.
[29] Macfarlane, *Josselin*, p. 24; véase J. Bunyan, *Works*, G. Offor, comp., 1860, III, p. 711; *Mercurius Politicus*, núm. 34, 1656, p. 7366.

en estos tiempos, que también nos pertenece a nosotros»[30]. Esta actitud tiene que haber sido compartida por muchas de las víctimas de la crisis económica y política que se dirigían a la Biblia en busca de una guía para aquellos perturbadores años. Las décadas de 1640 y 1650 fueron realmente la edad de oro de los «predicadores artesanos», seglares como Bunyan que interpretaban la Biblia de acuerdo con sus incultas inteligencias, con toda la confianza y con toda la excitación que produce un nuevo descubrimiento «Yo soy como el Pablo de estos tiempos» exclamaba Evans; «él era un artesano, un fabricante de lonas, *Hechos*, 18.3; yo soy un sastre»[31]. «Los hombres pobres, iletrados, artesanos», decía William Dell de los Apóstoles, «trastornaron el mundo»[32].

La Biblia era la fuente aceptada de todo conocimiento verdadero. Todo el mundo citaba sus textos para justificar un argumento, incluso hombres como Hobbes y Winstanley, que *ilustraban* con la Biblia las conclusiones a las que habían llegado mediante medios racionales. La diferencia en el caso de hombres más sencillos, como Arise Evans, era que éstos creían que la Biblia procedía de la inspiración divina y aplicaban directamente sus textos a los problemas de su propio mundo y de su propio tiempo, sin la menor idea de las dificultades que entrañaba su traducción ni de los conocimientos históricos que para ello se requerían. Así, Arise Evans pensaba que las *Revelaciones* 8 y 11 daban una descripción de la guerra civil y que los capítulos 8 y 9 de *Amós* contenían todo lo que sucedió desde el comienzo del Parlamento Largo. El capitel de *Amós*, 9.1, que había que romper para que el techo se hundiera, debía referirse al presidente del Parlamento, Lenthall[33]. Pero estas personas no instruidas incluían a George Fox y a John Bunyan. Se enfrentaban a los problemas de su sociedad, problemas que reclamaban una urgente solución y utilizaban las mejores herramientas que para ello conocían. Teólogos puritanos de mayor consistencia habían citado la Biblia contra los obispos, contra la persecución, contra los diezmos. Los Evans y similares la estudiaron con todo cuidado, si bien con menos habilidad

[30] A. Evans, *An eccho to the voice of Heaven*, 1653, p. 17.
[31] W. Y. Tindall, *John Bunyan, mechanik preacher*, Nueva York, 1964, *passim*; A. Evans, *The bloudy vision of John Farley*, sig. A8.
[32] Dell, *Several sermons*, p. 144; véase Dell, *Power from on High*, 1645, página 18. Debo esta referencia al señor Charles Webster.
[33] A. Evans, *A voice from Heaven to the Common-Wealth of England*, 1652, pp. 27, 33 y 45

y más selectivamente, para entender lo que iba a suceder y llegar a ser así capaces de controlarlo.

Si a esto añadimos la creencia familista asumida por los cuáqueros de que solamente el espíritu de Dios en el interior del creyente puede entender acertadamente las Escrituras, podemos hacernos una clara idea de la importancia personal e inmediata del mensaje de la Biblia. Los hombres llegaron a conocer tan bien la Biblia que su relación con ella era casi pasiva. En *Grace abounding* los textos son arrojados a la cabeza de Bunyan como si fueran rayos divinos. La Biblia hablaba directamente, más allá de la historia, a los hombres que apasionadamente creían que el día del Señor era inminente: sólo ellos entendían lo que el Señor quería decir. La apelación al pasado, a los documentos (ya fuera la Biblia o la Carta Magna), se convirtió en una crítica de las instituciones existentes, de ciertos tipos de poder. Si éstos no se ajustaban al texto sagrado tenían que ser rechazados. Los sacerdotes y los estudiosos hubieran querido que la interpretación de la Biblia siguiera siendo el monopolio de una minoría culta, como lo había sido en los tiempos anteriores a la existencia de la Biblia vernácula. La réplica radical consistió en afirmar la posibilidad de que cualquier individuo pudiera recibir el espíritu, la experiencia interior que le capacitaba para entender la Palabra de Dios igual o mejor que a los meros estudiosos que carecían de esta gracia interior. Lutero, que inventó el sacerdocio de todos los creyentes, había sido capaz de derrotar a los teólogos en su propio terreno de juego. Pero para los radicales ingleses del siglo XVII la religión del corazón constituyó la respuesta a las pretensiones de la teología académica de las universidades de la clase dominante.

El hincapié en la interpretación privada no era, sin embargo, un simple individualismo. La congregación era el lugar en el que se examinaban y aprobaban las interpretaciones. El viaje de George Fox al norte de Inglaterra en 1651 tuvo un éxito arrollador porque su mensaje era aceptable para las congregaciones preexistentes de *seekers* o grindletonistas. La congregación garantizaba la validez de la interpretación para una unidad social dada, constituía un freno a los disparates individualistas [34].

Toda lectura atenta de la Biblia daba lugar a pensamientos acerca del fin del mundo. En la tensísima atmósfera de la década de 1640, mucha gente lo esperaba para un futuro próximo. Como ha puesto de relieve el señor Lamont, ésta no era

[34] Véase *infra*, pp. 359-360.

34

una opinión peculiar de los radicales. Era sustentada, entre otros, por el rey Jacobo, por sir Walter Ralegh y por William Chillingworth [35]. «La mayoría de los principales teólogos», informaba desde Londres, en 1645, el escocés Robert Baillie, «no sólo los independientes, sino también otros [...] son explícitos quiliastas». Tan pronto como la censura se vino abajo, el *Book of Martyrs* de Fox, cuya reimpresión había prohibido Laud, circuló de nuevo; se publicaron traducciones y resúmenes populares de las obras de Napier, Brightam, Mede y Alsted, que parecían apuntalar las utópicas esperanzas de los más incultos lectores de la Biblia [36]. Los predicadores que estaban del lado del Parlamento llamaban al pueblo llano a luchar por la causa de Dios y finalmente conseguían un entusiasmo bastante mayor del que esperaban. Pero el milenarismo existía en ambos niveles: debemos considerar las excentricidades de los populares hombres de la Quinta Monarquía en la década de 1650 en el marco de este ambiente erudito, que condujo a Milton a hablar de Cristo como del «rey en breve esperado» [37].

Resulta difícil exagerar la extensión y la fuerza de las esperanzas milenaristas entre el pueblo llano en la década de 1640 y primeros años de la de 1650: he tratado de exponer las pruebas existentes en otra de mis obras [38]. Estas esperanzas se daban por igual en niveladores como el teniente coronel John Jubbes, el mayor Francis White y el capitán William Bray que en poetas como George Wither. El señor Toon sugiere que las mismas alcanzaron su cenit a finales de la década de 1640: el movimiento de los hombres de la Quinta Monarquía marcó un declive [39].

Para muchos hombres, la ejecución de Carlos I en 1649 sólo tuvo sentido como despeje del camino para el rey Jesús, como preludio de acontecimientos internacionales más importantes. En 1650, John Spittlehouse advirtió a Roma: «Tened cuidado con el ejército de Nol Cromwell, no vaya a ser que Hugh Peter

[35] W. Lamont, *Godly rule*, 1969, *passim*; *P. and. R.*, p. 313; Ralegh, *History of the world*, 1820, I, p. 204; W. Chillingworth, *Works*, Oxford UP, 1838, III, p. 300; cf. pp. 369-382.

[36] R. Baillie, *Letters and journals*, 1775, II, p. 156. En 1643 se publicó, por orden de un comité de la Cámara de los Comunes, una traducción de la obra de Joseph Mede *The key of the revelation*, con un prefacio del presidente de la Asamblea de Clérigos de Westminster. La traducción la realizó un miembro del Parlamento (véase mi *Antichrist in seventeenth-century England*, p. 28).

[37] Milton, *Complete prose works*, (ed. de Yale), I, p. 616.

[38] Véase mi *Antichrist in seventeenth-century England*, *passim*.

[39] P. Toon, ob. cit., p. 218.

predique en la cátedra de Pedro.» En el mismo año, Arise Evans tuvo una visión en la que, a través de Francia, viajaba a Roma, donde «me llegó una voz que me decía: 'Hasta donde has llegado tú llegará Cromwell'»[40]. En 1654, un baptista de Bristol, al oír que habían metido en prisión a dos franceses por profetizar el fin del mundo para 1656, se sintió preocupado porque no se encontraba preparado para ese acontecimiento[41]. Entre 1648 y 1657, Ralph Josselin se dedicó a leer opúsculos milenaristas, uno de los cuales anunciaba que Oliver Cromwell conquistaría al Turco y al Papa. Continuamente pensaba en el milenio y soñaba con él. En su diario anota que los hombres esperaban que el mundo se acabara en 1655 ó 1656, aúnque él no compartía esta creencia. En 1654, John Tillinghast declaraba que «no pasará esta generación sin que llegue el milenio»[42]. John Bunyan anunciaba en 1658 que «el día del juicio está cerca»[43].

El doctor Capp ha puesto de manifiesto que en la década de 1650 la fuerza del movimiento de los hombres de la Quinta Monarquía se encontraba entre los trabajadores del paño y demás artesanos. Hace hincapié en su conciencia de clase, en su hostilidad hacia la aristocracia. John Rogers atacaba a los «perversos nobles» y a la «*gentry* profana y fanfarrona»[44]. Su programa era similar en muchos puntos al de los niveladores, atacando a los sacerdotes diezmeros y a los abogados tanto como a los ricos. Parecen haber sido sus contactos con la industria pañera, más que sus estudios de la Biblia, lo que les hizo estar a favor de la guerra contra los holandeses y de la paz con España. El doctor Nuttal y otros creen que la expansión del cuaquerismo habría sido imposible en la década de 1650 sin el estímulo milenarista anterior, del que el movimiento de los hombres de la Quinta Monarquía fue sólo una parte[45]. Con su habitual sentido común, George Fox reprendió a un cuáquero que había establecido una fecha específica y muy inminente para el día del juicio[46]. Pero los cuáqueros, lo mismo que los hombres de la Quinta Monarquía, contribuyeron a lle-

[40] J. Spittlehouse, *Rome ruin'd by Whitehall*, 1650, p. 339; A. Evans, *An eccho to the voice from Heaven*, sin fecha, ¿1653?, p. 115.
[41] Underhill, *Church meeting in Broadmead, Bristol*, p. 60.
[42] Macfarlane, *Josselin*, pp. 23-4, 185 y 189-91; J. Tillinghast, *Generation-work*, tercera parte, 1654, pp. 73, 156 y 226-49. Tillinghast murió en 1665.
[43] Bunyan, *Works*, III, p. 722.
[44] Citado por B. S. Capp, en Toon, ob cit., p. 73; véase *infra*, p. 116.
[45] Nuttall, *The Welsh saints, 1640-1660*, Cardiff, 1957, pp. 46 y 70-1.
[46] Braithwaite, p. 147. Véase *infra*, p. 233.

35

nar el vacío dejado por la ejecución de Carlos I. Creían que Cristo había venido a reinar en todos los hombres. El cuaquerismo fue una doctrina más republicana y democrática, aunque menos directamente política.

2. LA TOLERANCIA RELIGIOSA

La tolerancia religiosa es la mayor de todas las calamidades, pensaba Thomas Edwards en 1646. Traerá primero el escepticismo en la doctrina y la relajación de la vida, y luego el ateísmo. Si se admite la tolerancia, todas las predicaciones juntas no podrán cerrar el paso a las herejías. «Nadie sabe dónde se detendrán o pararán esos sectarios o a qué principios se someterán.» Posteriormente escribió estas ponderadas palabras: «Estamos en una situación mucho peor que cuando el enemigo se encontraba en la cima de sus éxitos y sus victorias en el momento de la toma de Bristol o en cualquier momento desde que comenzó el Parlamento»[47]. Ahora estamos quizás en condiciones de comprender por qué estaba tan convencido.

«La religión es la única base firme de todo poder», había dicho Carlos I. «La Iglesia y el Estado deben apoyarse mutuamente y prestarse asistencia mutua», escribía el obispo Goodman. «El Estado les paga [a los clérigos] y, por tanto, dependen del Estado», declaraba, de manera más brutal, Hugh Peter[48]. La función de la Iglesia estatal no era simplemente la de conducir a los hombres hacia el cielo: era también la de mantenerlos subordinados aquí en la tierra. Diferentes sociedades, diferentes Iglesias, pero desear que no existiera ninguna Iglesia estatal les parecía a los tradicionalistas la negación de todo buen orden.

Aquellos miembros del Parlamento que en 1641 habían defendido a la Iglesia establecida como bastión del orden social existente habían demostrado estar en lo cierto. La autoridad eclesiástica y el funcionamiento de los tribunales eclesiásticos se habían venido totalmente abajo; el intento de reemplazarlos por un sistema disciplinario presbiteriano apenas había tenido éxito. Las clases más bajas se vieron más libres de lo que nunca se habían visto: libres de la persecución por el «pecado», libres para reunirse y discutir en sus propias congregaciones,

[47] Edwards, *Gangraena*, I, pp. 153-54 y 187-89; III, pp. 261-62 y 267.
[48] Sir C. Petrie, *Letters of Charles I*, 1935, pp. 200-206; G. Goodman, *The court of king James*, 1839, I, p. 421; H. Peter, *Good work for a good magistrate*, 1651, p. 11.

libres (si deseaban serlo) de la supervisión y del control de un ministro con formación universitaria, libres para elegir sus propios predicadores seglares, artesanos como el resto de la congregación. El ataque a los diezmos, común a todos los radicales, socavó el concepto de una Iglesia estatal, ya que si los feligreses no podían ser obligados legalmente a pagar los diezmos, dejaría de haber «beneficios» para que los ocuparan los clérigos, diezmos secularizados para que los cobrara la *gentry* en aquel 40 por ciento de los beneficios que correspondían a los seglares. La separación de la Iglesia y el Estado privaría a los miembros de la *gentry* de otro derecho de propiedad: el derecho de acceso a un beneficio eclesiástico, derecho por el que ellos o sus antepasados habían pagado en efectivo y que les confería buenas oportunidades para atender a un hijo menor o a un pariente pobre. Si no existieran beneficios disponibles para el clero, ¿qué sucedería con las universidades, cuya función principal era la de formar ministros y cuyas finanzas dependían en gran medida de las secularizaciones?

Si los ministros dependieran de las contribuciones voluntarias de sus congregaciones, como se había explicitado en el pacto suscrito por las Iglesias independientes, tendrían también que reflejar los puntos de vista teológicos y políticos de dichas congregaciones, y de este modo dejaría de existir la Iglesia como órgano para imponer y mantener un criterio único y coherente. En las Iglesias aún más democráticas de los baptistas y otras sectas, la distinción entre clérigos y seglares había cesado de existir[49]. Los «predicadores artesanos», que trabajaban seis días a la semana en sus respectivos oficios, no les costaban nada a sus congregaciones y estaban más identificados con los puntos de vista de sus oyentes, tanto en las congregaciones urbanas como en muchas zonas pastoriles-industriales. El principio baptista del bautismo adulto significaba que cada individuo debía elegir una congregación, o ser elegido por una, al llegar a la edad adulta: también esto hacía trizas la propia idea de una Iglesia nacional. «Una vez que deje de bautizarse a toda la infancia de la parroquia», escribía Samuel Fisher en su época baptista, «podremos despedirnos de la postura parroquial que el papa estableció en toda la cristiandad hace seiscientos años y se vendrán abajo la casa parroquial-iglesia-campanario, el clero, el estipendio y todo lo demás. Amén, así sea»[50].

[49] Véase Dell, *Several sermons*, pp. 264-66 y 273-74.

[50] S. Fisher, *Christianismus redivivus*, 1655, p. 201. Para Fisher, véase *infra* cap. XI.

36

William Dell, capellán del Nuevo Ejército Modelo, argumentaba en 1645 y 1646 que «la unidad es cristiana; la uniformidad, anticristiana»; que ningún magistrado puede prohibir la predicación del evangelio por un seglar con talento; que «la variedad de formas existentes en el mundo constituye la belleza del mismo»[51]. Cara a cara con los miembros del Parlamento les dijo que no era tarea propia de éste la reforma de la Iglesia: era una tarea para los miembros de las congregaciones, en las cuales «un pobre y humilde campesino, por medio del espíritu que ha recibido, está más capacitado para juzgar de la verdad y del error en relación con las cosas divinas que el mayor de los filósofos, estudiosos o doctores de todo el mundo que esté desprovisto de él»[52]. En 1641, Sir Edward Dering «se estremeció de espanto y cólera» cuando «un osado artesano» le dijo: «Espero que vuestra merced sea lo suficientemente sensato como para no creerse eso que llamáis vuestro credo»[53]. Costaba bastante acostumbrarse a estas cosas.

Existen abrumadoras pruebas contemporáneas de que la fuerza de los sectarios residía en lo que Lilburne denominaba «los humildes y desconocidos prójimos del mundo»[54]. Su contribución a la teoría y a la práctica de la tolerancia religiosa ha sido analizada con frecuencia[55]. Aquí me intereso principalmente por los aspectos políticos y sociales que necesariamente presentaba la cuestión en la década de 1640. En mayo de 1647, Thomas Case había dicho en la Cámara de los Comunes que si se concedía libertad a los sectarios

> con el tiempo pueden llegar a saber también [...] que tienen derecho por nacimiento a ser libres del poder del Parlamento y [...] de los reyes y a levantarse en armas contra ambos cuando no voten ni legislen de acuerdo con sus caprichos. La falsamente llamada libertad de conciencia puede, con el tiempo, transformarse en libertad de bienes, en libertad de casas y en libertad de esposas[56].

[51] Dell, ob. cit., pp. 20, 26-7, 33-5, 60 y 64.

[52] *Ibid.*, p. 142. No es de extrañar que la Cámara de los Comunes no le invitara a imprimir este sermón. A pesar de ello lo imprimió.

[53] Citado por John Forster, *Historical and biographical essays*, 1858, I, p. 34.

[54] Lilburne, *Come out of her my people*, Amsterdam, 1639, p. 19.

[55] Véase especialmente W. K. Jordan, *History of religious toleration in England*, 1932-40, 4 vols.; Woodhouse, Wolfe y Haller, *Liberty and reformation in the puritan revolution*, Columbia UP, 1955, *passim*.

[56] T. Case, *Spiritual whordome discovered in a sermon before the House of Commons*, 1647, p. 34.

Los términos «herejes» y «cismáticos» no son «más que nombres impropiamente utilizados para todos aquellos que se oponen a los tiranos y a los opresores», decía un folleto publicado al mes siguiente[57]. De una u otra manera se llegaba con frecuencia al punto crítico. Una de las tres cosas que a Philip Henry no le gustaban de «la vía independiente» era que «arrancaba la cerca del orden parroquial»[58]. Winstanley no sólo equiparaba a la Iglesia estatal, sino también a las congregaciones independientes, con la propiedad privada: «Todas vuestras Iglesias particulares son como los cercamientos de las tierras, que cercan en provecho de los herederos vitalicios y dejan fuera a los demás»[59].

Otra analogía económica común, utilizada por Milton en su *Areopagitica*, era la que se hacía entre libertad de comercio y tolerancia religiosa: «libertad de comercio de la verdad»[60]. La famosa comparación de Rogers Williams entre «la Iglesia o compañía de adoradores» y «una corporación, sociedad o compañía de comerciantes de las Indias Orientales o Turquía»[61] fue criticada por Dell, que la consideraba insuficientemente radical, puesto que la Iglesia verdadera, a diferencia de «la Sociedad de Merceros, Pañeros o similares», no puede ser conocida con «ayuda de un sentido externo». Al ser «la sociedad más libre existente bajo el cielo», la Iglesia debe, por supuesto, elegir sus propios funcionarios y no que le sean impuestos, como sucede en las iglesias parroquiales[62].

Al argumento de que la interpretación individual de las Escrituras y la autonomía congregacional conducirían a la anarquía religiosa, los radicales replicaban que la luz interior es única y puede ser reconocida por los hijos de la luz. En *Areopagitica* se da por sentado que, partiendo de la libertad de expresión, la razón de todos los hombres tiene que llevarles de forma natural, antes o después, a reconocer las mismas verdades. Esta era la clase de idea susceptible de atraer a unos hombres cuya vida económica exigía la libertad de comercio frente a los monopolios. Ello no resultaba tan patente para los

[57] [Anón.], *The poore-mans admonition unto all the plain people of London*, citado por D. W. Petegorsky, *Left-wing democracy in the English civil war*, 1940, p. 113.
[58] M. H. Lee, comp., *Diaries and letters of Philip Henry*, 1882, p. 277.
[59] Sabine, pp. 445-46; véase *infra*, p. 121.
[60] [Anón.], *The ancient bounds, or liberty of conscience*, 1645, en Woodhouse, p. 258.
[61] Roger Williams, *The bloudy tenent of persecution*, Hanserd Knollys Soc., 1848, p. 46.
[62] Dell, ob. cit., pp. 185 y 246.

37

grandes comerciantes de la City, que leían *Gangraena* o *The Holy Commonwealth*.

El odio hacia el clero oficial, que anteriormente hemos señalado[63], no cesó con la desaparición de los obispos y de los tribunales eclesiásticos, a pesar del grito de triunfo de un folletista en 1641: «Se acabó la fiscalización de las acciones del pueblo»[64]. En 1646, en Northamptonshire, un soldado «echó mano a su espada y dijo: 'Esta espada nunca será depuesta, ni muchos otros miles de ellas, mientras en Inglaterra quede un solo sacerdote'». En el mes de abril siguiente, en Suffolk, los soldados decían que no se licenciarían «hasta que hayamos cortado el cuello a todos los curas»[65]. Tres meses antes, cuando un grupo de ministros presbiterianos visitó en Oxford el Nuevo Ejército Modelo, «una multitud de soldados, de manera violenta y para probar nuestra vocación, nos preguntaron [...] si aquellos que son denominados ministros tienen más autoridad para predicar en público que los cristianos particulares que tengan talento para hacerlo». En esto, los soldados contaron con el apoyo de William Erbery, que había renunciado al título de ministro (aunque no a la paga y al salario, según afirmaba con acritud Francis Cheynell). «El mismo nombre de presbítero es odioso al pueblo», declaraba el independiente John Goodwin. Pero Erbery ya había negado que las Iglesias independientes fueran Iglesias verdaderas[66], y tan sólo dos años después Walwyn escribía que los clérigos independientes «rezan, predican y hacen todo por dinero, y sin él no hacen nada». En realidad, su oposición, como la de Lilburne se extendía a «todas esas pretendidas Iglesias de Dios, ya sean independientes o anabaptistas»[67].

En la petición de los niveladores de marzo de 1647 y en el tercer Acuerdo del Pueblo (mayo de 1649) se contemplaba que los diezmos fueran abolidos y no reemplazados por ningún otro sistema de ayuda obligatoria y que los feligreses tuvieran completa libertad para elegir los ministros que ellos mismos quisiesen[68]. Por lo menos un crítico de los radicales sugirió que su incitación a negarse a pagar los diezmos «es uno de los

[63] Véase *supra*, pp. 17-20.
[64] [Anón.], *The spiritual courts epitomized*, 1641, p. 1.
[65] Edwards, *Gangraena*, III, p. 173; *Portland MSS* (HMC), III, p. 156.
[66] [Francis Cheynell], *An account given to the Parliament by the ministers sent by them to Oxford*, 1646 [-7], pp. 13 y 18; J. G., *Independency Gods verity*, 1647, en Woodhouse, p. 186.
[67] [Walwyn], *The vanitie of the present churches*, 1649, en H. y D., páginas 257 y 263-64; Lilburne, *Legal fundamental liberties*, 1649, p. 39.
[68] Wolfe, pp. 140, 405 y 408.

alicientes más importantes que los [...] sectarios tienen para estimular al cándido pueblo y envenenarle con sus otros errores» [69]. «Los clérigos y los abogados son los principales opresores de este mundo», declaraba Erbery. «Nuestros predicadores del evangelio se llevan la quinta o la cuarta parte de las tierras y los trabajos de los hombres.» «¿Cuántos hombres se han empobrecido para enriquecer a unos pocos ministros?» No existen verdaderos ministros en la Iglesia: el magistrado es ahora el único ministro verdadero. En realidad tampoco existe ahora necesidad alguna de Iglesias o de ministros: cualquiera puede predicar [70]. Para los radicales constituyó un gran triunfo el hecho de que, en el apogeo de la conmoción que siguió a la victoria de Dunbar, la presión del ejército consiguió que se aboliera la obligación que tenían todos los ingleses de acudir a su iglesia parroquial cada domingo [71].

El profesor Jordan encontró numerosas pruebas de «la ciega hostilidad a la hegemonía clerical» en este período y sugiere que las clases más pobres, y normalmente menos homogéneas, de la sociedad eran más tolerantes que las clases superiores [72]. «A finales de la primera década revolucionaria», escribía el señor Maclear, «la opinión popular tomaba como axiomático un anticlericalismo militante» [73]. «Por lo que respecta a esos hombres denominados ministros en esta nación» declaraba el cuáquero Edward Burrough, «la forma de su creación y designación y la forma de su subsistencia [...] constituyen la mayor y más funesta opresión de la nación. La tierra está oprimida por ellos, los habitantes gimen bajo su yugo» [74]. Richard Baxter reconocía que el vulgo profano, el populacho, era hóstil a los ministros y a la religión. Ello confirmaba la mala opinión que Baxter tenía de la plebe [75].

«El pueblo está constituido por hermanos y santos de la Iglesia de Cristo», decía John Saltmarsh; en la Iglesia estatal lo estaba por «feligreses y siervos» [76]. Winstanley afirmaba que «la Bestia tendrá una parroquia única, un reino único, y de este

[69] E. Pagitt, *Heresiography*, 1654, p. 146.
[70] Erbery, *Testimony*, pp. 42, 53, 90-1 y 306-7. Este último había sido el punto de vista de los grindletonistas; véase *supra*, pp. 72-73.
[71] Underdown, ob. cit., p. 275.
[72] Jordan, *History of religious toleration in England*, IV, pp. 320-21, 330, 351 y 360.
[73] J. F. Maclear, «Popular anti-clericalism in the puritan revolution», *Journal of the History of Ideas*, XVI, p. 452.
[74] Burrough, *Works*, pp. 515-16.
[75] Baxter, *The holy commonwealth*, pp. 92-4 y 226-29.
[76] J. Saltmarsh, *The smoke in the temple*, 1646, sig. xx 5.

38

modo el mundo será su Iglesia» [77]. Los ministros son «verdaderas fuentes de ateísmo y anticristianismo», decía John Spittlehouse cinco años después [78]. Hombres como Winstanley, Erbery y Dell abrieron las puertas de par en par a la aserción cuáquera de que era anticristiano que «los hombres de estudios, que han estado en la universidad y saben idiomas», fueran los «amos y señores de las parroquias y que nadie pueda desaprobar o contradecir lo que ellos dicen en público» [79].

«Desaprobar o contradecir lo que ellos dicen en público.» Uno de los puntos esenciales de la postura sectaria era el hecho de que el sermón fuera seguido de una discusión: de que la religión no fuera una cuestión de oír pasivamente la palabra predicada por un ministro instruido, sino la participación de toda la congregación después de que un miembro dotado para ello hubiera desbrozado un tema para someterlo a discusión. John Robinson, pastor de los padres peregrinos en Holanda *, decía que, después del oficio público, los ancianos deberían exhortar a todo aquel que tuviera el don de la palabra a hacer uso de la misma para edificación de los oyentes [80]. En 1634, John Cotton incluía en el orden del culto público de la Iglesia de Boston la predicación profética por parte de miembros de la congregación con dotes para ello y la discusión de las preguntas dirigidas al ministro [81]. Las discusiones a fondo apenas habían sido posibles en las iglesias parroquiales antes de 1640, cuando los párrocos controlaban plenamente la situación, protegidos por el ritual y la ceremonia tradicional, y el *squire* y los mayordomos velaban por la decencia y el orden. Las cosas eran bastante diferentes en una Iglesia asamblearia, no jerár-

[77] Winstanley, *The breaking of the day of God*, 1648, p. 58.
[78] J. Spittlehouse, *The first addresses*, 1653, p. 13.
[79] J. Nayler, *The old serpents voice, or Antichrist discovered*, sin fecha, ¿1656?, p. 5; véase R[ichard] F[arnsworth], *Ah Easter-Reckoning... the difference of the ministry of Christ and the ministry of the world or of Antichrist*, 1656, *passim*.
* Pequeño grupo de separatistas religiosos ingleses que, tras cortar sus lazos con la Iglesia de Inglaterra, huyeron a Holanda (1608) y en 1620 emigraron en el *Mayflower* al Nuevo Mundo, donde fundaron una colonia.
[80] J. Robinson, *The peoples plea for the exercise of prophecie*, 1618, en *Works*, 1851, III, pp. 290-98, 305-6 y 325-35.
[81] J. Cotton, *The true constitution of a particular visible Church proved by Scripture*, 1642, citado por L. Ziff, *The career of John Cotton*, Princeton UP, 1962, p. 185. La expresión predicación profética nos recuerda aquellos servicios religiosos realizados en la Iglesia elisabetiana que molestaron hasta tal punto a la reina que depuso al arzobispo Grindal. Tenía miedo a la participación de los seglares. ¡Qué sagacidad la suya!

quica en su estructura ni en su composición social, con un ministro elegido que bien podía ser un artesano sin ritual alguno, sin *squires* ni mayordomos. En una situación de rápido cambio social como la de la década de 1640, con el *squire* quizás ausente de la parroquia, con la proximidad de los irreverentes soldados que respaldaban a las clases bajas contra las oligarquías dominantes y contra el párroco; en esas circunstancias podía ser posible que un feligrés o un intruso interviniera con una contribución eficaz de su propio cuño. Predicar proféticamente, decía William Dell, era un «medio notable de mantener el error fuera de la Iglesia». Un hombre que predica puede equivocarse y no ser corregido; pero cuando el derecho a predicar proféticamente se concede a la Iglesia entera, «el ministro no puede dejar escapar un error sin que haya algún creyente [...] dispuesto a sacarle del mismo mediante la palabra divina»[82].

En las Iglesias baptistas, la discusión estaba institucionalizada. La señora Attaway solía pedir que se le hicieran objeciones después de predicar sus sermones, «porque era costumbre de ellos dar libertad en esos temas». Henry Denne tenía una práctica similar. En la iglesia baptista de Bell Alley se celebraban debates públicos en los que todos podían expresar sus opiniones[83]. Entre los baptistas generales existía la norma de que «es lícito que cualquier persona utilice sus dotes en presencia de la congregación». En 1648, el baptista general Edward Barber fue invitado por los feligreses de St. Benet Fink (Londres) a ir a la iglesia parroquial y sumarse a lo que el ministro (Edmund Calamy) dijera o contradecirle si lo que decía era erróneo[84]. Hanserd Knollys originó «diversos alborotos y tumultos» al ir por las iglesias y hablar después del sermón[85]. Podemos imaginar la irritación que podía despertar esta práctica cuando, con el paso del tiempo, el propio párroco se convirtió en el blanco principal de los interruptores itinerantes, profesionalmente especializados en poner pegas, que denunciaban su fariseísmo y su codicia a la hora de cobrar los diezmos.

La interrupción de los servicios religiosos fue considerada

[82] Dell, ob. cit., pp. 273-75.
[83] Edwards, *Gangraena*, I, pp. 116-19 y 126.
[84] Barclay, *The inner life of the religious societies of the Commonwealth*, 1876, pp. 296 y 290.
[85] Edwards, *Gangraena*, I, pp. 97-8. También los *ranters* fueron acusados de interrumpir los servicios religiosos en las iglesias (*Mercurius Politicus*, núms. 245 y 246, 1654, pp. 5142 y 5164).

3P

como delito por una Ley del Parlamento promulgada en el reinado de María «por la que se protegía a los sacerdotes de Inglaterra hasta el último Parlamento»[86]. Los cuáqueros siempre reclamaron el derecho legal a hablar después de que hubiera terminado el sermón. Así, en julio de 1653, George Fox, en Booth (Cumberland), permaneció sentado durante todo el sermón, pero cuando el ministro hubo acabado

> comencé a hablarle [...] y él empezó a disputar conmigo. Le dije que su reloj [de arena] se había vaciado, que su tiempo se había agotado; el sitio estaba tan libre para mí como para él; y él me acusó de haber infringido la ley al dirigirme a él durante su tiempo por la mañana, y yo le dije que él había infringido la ley al hablar durante mi tiempo[87].

Este estado de cosas continuó hasta que la promulgación de la ley del día del Señor en 1656 (cap. 15) reforzó la ley contra los intrusos[88].

[86] *Extracts from state papers relating to friends*, p. 41, petición cuáquera de 1658. Véase *infra*, nota 88.
[87] Fox, *Journal*, I, pp. 160 y 184-85; Barclay, *Inner life*, pp. 281-87.
[88] Esta es la ley del Parlamento a que se hace referencia en la nota 86 *supra*. Los cuáqueros fueron normalmente perseguidos por causar disturbios, de acuerdo con esta ley o con la ley de vagos de 1656. No existió una legislación especial contra ellos antes de 1660 (*State papers relating to Friends*, p. 345).

VII. NIVELADORES Y VERDADEROS NIVELADORES

> Todos los hombres están a favor de la libertad [...] y aquellos de vosotros de la clase más rica que lo sabéis estáis avergonzados y asustados de reconocerlo, porque se presenta vestida con prendas toscas [...] La libertad es el hombre que trastornará el mundo; por ello no es de extrañar que tenga enemigos [...] La verdadera libertad se funda en la comunidad de espíritu y en la comunidad de tesoros terrenales, y esto no es otra cosa que Cristo, el verdadero hijo del hombre, reinando sobre toda la creación, reconstruyendo todas las cosas en él.
>
> G. WINSTANLEY, «A watch-word to the city of London» (1649), en Sabine, pp. 316-17.

1. LA COLINA DE ST GEORGE

Los años comprendidos entre 1620 y 1650 fueron años malos [1]; la década de 1640 fue, con mucho, la peor década del período. Al desbarajuste ocasionado por la guerra civil vinieron a sumarse una serie de cosechas desastrosas. Entre 1647 y 1650 los precios de los alimentos subieron en espiral por encima del nivel de preguerra; los salarios monetarios se quedaron muy atrás y el coste de la vida se elevó de forma muy importante [2]. Los impuestos no habían sido nunca tan gravosos, y el nuevo impuesto de Pym gravó de forma especialmente dura diversos artículos de consumo popular, como la cerveza y el tabaco. Fueron unos años en que las ventas de las tierras de la Iglesia, la Corona y los realistas quebrantaron las tradicionales relaciones entre propietarios y arrendatarios, al mismo tiempo que los soldados licenciados intentaban hacerse de nuevo con un medio de vida. En 1649, el fondo especial de asistencia a los soldados

[1] Véase *supra*, p. 9.

[2] W. G. Hoskins, «Harvest fluctuations and English economic history, 1620-1759», *AHR*, XVI, pp. 15-31; véase Underdown, ob. cit., pp. 90-7 y 281-82.

mutilados de la ciudad de York tuvo que ser duplicado a causa del incremento de solicitudes [3]. En enero de 1648, Wildman nos dice que «los pobres se agrupaban en partidas de diez, veinte o treinta en los caminos y se apoderaban del trigo que se llevaba a los mercados, y ante los propios ojos de los propietarios del mismo se lo repartían entre ellos, diciéndoles que no podían morir de hambre». «La necesidad destruye todas las leyes y gobiernos, y el hambriento se abrirá camino a través de los muros de piedra», advertía al Parlamento y al ejército, en el mismo mes, *The mournfull cries of many thousand poore tradesmen* [4]. En octubre de 1648, un folletista admitía que «el voto común de la veleidosa multitud» sería para el rey si pudiera ser expresado libremente [5]. En Northumberland, los soldados de caballería se quejaban en diciembre de 1648 de que las rentas habían subido tanto que los enfiteutas tenían que trabajar por cuenta ajena como jornaleros o pastores [6].

La situación económica y política era particularmente explosiva en los primeros meses de 1649. Los niveladores y los radicales del ejército tenían la sospecha de que habían sido engañados en las negociaciones que condujeron al proceso y ejecución del rey en el mes de enero, y que los grandes del reino pertenecientes a la secta puritana de los independientes se habían apoderado de las reformas republicanas que su programa contenía, sin hacer ningún tipo de concesión efectiva al contenido democrático del mismo. La ínfima cosecha de 1648 produjo una generalización del hambre y el desempleo, en especial entre los soldados licenciados. En marzo de 1649 se repartió entre los pobres de Londres trigo y carbón de forma gratuita. El 3 de abril, Peter Chamberlen anunciaba que muchos se estaban muriendo de hambre por falta de pan: temía que recurrieran a la acción directa a menos que se hiciera algo por ellos [7]. En el valle del Severn reaparecieron los *clubmen*, que se apoderaban de los cereales. Mientras los precios de los alimentos alcanzaban niveles de hambre, los niveladores pidieron una nueva elección de agitadores y la revocación del Consejo General del Ejército. «Antes estábamos gobernados por el

[3] *VCH*, *York*, p. 172.

[4] Wolfe, pp. 71 y 278.

[5] [Anón.], *Salus populi solus rex*, citado por Brailsford, ob. cit., páginas 345-46; véase Wildman, citado *supra*, p. 59.

[6] [Anón.], *The humble representation of the desires of the soldiers and officers of the regiment of horse for the county of Northumberland.* Véase sobre este folleto, *infra*, p. 107.

[7] Chamberlen, *The poore mans advocate*, p. 2.

rey, los lores y los comunes, ahora lo estamos por un general, un tribunal militar y la Cámara de los Comunes; y yo os pregunto: ¿dónde está la diferencia?»[8]. A finales de marzo fueron arrestados Lilburne, Overton, Walwyn y Prince. Un folleto nivelador, *More light shining in Buckinghamshire*, llamaba a los soldados «a permanecer todos en sus puestos, a combatir toda clase de tiranía», en particular la de los abogados, los dueños de los señoríos que cercaban las tierras y los grandes del ejército, que habían renunciado a la reforma social y no habían hecho nada por los pobres[9].

Durante los meses siguientes estallaron motines en el ejército, cuando los hombres que se habían negado a presentarse voluntarios para prestar servicio en Irlanda fueron desmovilizados sin que se les pagaran los atrasos (exactamente lo mismo que había llevado al ejército a amotinarse dos años antes, aunque entonces se hizo con la aquiescencia de los generales). En el mes de mayo se produjeron en Oxfordshire, Wiltshire y Buckinghamshire levantamientos más serios entre las tropas, y hubo rumores de que contaban con el apoyo civil del sudoeste, la antigua zona de los *clubmen*. Cromwell y Fairfax, actuando con gran vigor y determinación, derrotaron de forma aplastante, el 14 de mayo en Burford, a los regimientos amotinados. El período de crisis para el régimen militar estaba superado. Los atemorizados conservadores se unieron para prestarle su apoyo como mal menor. La universidad de Oxford y la City de Londres se apresuraron a honrar a Fairfax y a Cromwell. El sermón pronunciado en esta última ocasión denunciaba pertinentemente a aquellos que aspiraban a arrancar los mojones que marcaban las lindes de las tierras de sus vecinos[10]. Las conspiraciones de los niveladores continuaron, y a ellas se sumaron las de los hombres de la Quinta Monarquía, pero ninguna de ellas supuso una seria amenaza para el régimen mientras el ejército, sometido a una repetida depuración, permanecía firmemente sometido al control de sus generales.

A pesar de todo, los primeros meses de 1649 fueron una época terrorífica para los propietarios de tierras. Durante algún tiempo, para los contemporáneos no fue tan obvio como lo es para nosotros el hecho de que la derrota de Burford había sido definitiva y decisiva. Todavía en noviembre de 1649, Ralph Josselin nos dice que los hombres tenían miedo de via-

[8] Underdown, ob. cit., p. 281; Wolfe, p. 371.
[9] Sabine, pp. 627-40. Véase *infra*, pp. 106-107.
[10] Petegorsky, ob. cit., p. 160.

41

jar a causa del peligro que suponían los salteadores de caminos, y los ricos se sentían inseguros incluso en sus propias casas. Las gentes pobres, añadía al mes siguiente, «no fueron nunca tan indiferentes con respecto a Dios como en estos tiempos»[11]. Este era el marco en el cual exigían una drástica reforma social en favor de los pobres no sólo los niveladores, sino también Peter Chamberlen, John Cook, Hugh Peter y muchísimos otros. Era también el marco en el que se desenvolvían las actividades del *ranter* Abiezer Coppe y el movimiento de los cavadores o verdaderos niveladores[12].

Un domingo de marzo o abril de 1649, la congregación de la iglesia parroquial de Walton-on-Thames se sobresaltó al verla invadida por un grupo de seis soldados, después de que Master Faucet predicara su sermón. Los soldados, con una serie de gestos simbólicos y en medio de escenas de cierta excitación, anunciaron que el descanso semanal, los diezmos, los ministros, los magistrados y la Biblia quedaban abolidos[13]. El domingo 1 de abril —muy posiblemente el mismo domingo— un grupo de pobres (descritos tres meses más tarde en una acción legal como jornaleros) se reunieron en la colina de St George, perteneciente a la misma parroquia, y comenzaron a cavar la tierra baldía allí existente. Se trataba de una asunción simbólica de la propiedad de las tierras comunales[14]. El hecho de que se comenzara a cavar en domingo constituía un rechazo nuevamente simbólico de las devociones convencionales, que puede relacionarse con la actuación de los soldados en la iglesia parroquial[15]. Uno de los cavadores continuó la actuación de los soldados en la iglesia de Walton «colocando una gran carga de espino blanco y escaramujo [...] dentro del púlpito de la iglesia de Walton para que el párroco no pudiera entrar en él»[16]. El número de los cavadores pronto se elevó a veinte o treinta. «Invitan a todo el mundo a acudir a ayudarles», decía un observador, «y les prometen comida, bebida y ropa.

[11] E. Hockliffe, comp., *Diary of the Rev. Ralph Josselin 1616-1683*, Camden Soc., xv, 1908, p. 70.
[12] Véase *infra*, pp. 198-202.
[13] Walker, *History of independency*, segunda parte, pp. 152-53. Véase *infra*, pp. 178.
[14] Petegorsky, ob. cit., p. 172.
[15] Véase *S. and P.*, p. 213.
[16] *The kingdomes faithfull and impartiall scout*, 20-27 de abril de 1649, citado por Petergorsky, ob. cit., p. 164. El espino blanco y el escaramujo simbolizaban «la sabidura y el poder de la carne egoísta» (Sabine, p. 237) que el *Fuego en los arbustos* (*Fire in the bush*) de Winstanley consumiría.

[...] Dan publicidad a todo esto, y dentro de diez días serán cuatro o cinco mil [...] Es de temer que tengan algún designio entre manos»[17].

Consideremos por un momento el área afectada. La colina de St George estaba justo en las afueras de Londres, fácilmente al alcance de cualquier pobre de la ciudad que pudiera estar interesado en la colonia. Se asentaba al borde del gran bosque de Windsor, donde en 1641 «atacaban a centenares los ciervos del rey»[18]. Se trataba de tierras de poco valor agrícola, según la desdeñosa expresión del cultivador Walter Blith. («Existen mil lugares más susceptibles de cultivo que éste.» Winstanley se mostraba de acuerdo en que «a la vista de lo que se podía obtener [... era] muy improductiva»)[19]. Kingston, la ciudad más próxima, en la que los cavadores fueron llevados a juicio por los terratenientes locales, era un gran mercado de cereales. Tenía una larga tradición radical. En 1588 había sido la sede de la imprenta secreta de Martin Marprelate[20]. En aquellas fechas, el lectoral de la ciudad era el puritano John Udall, sentenciado a muerte en 1590, que, explicablemente, tuvo un gran número de seguidores. Un artesano de Kingston dijo al obispo Bancroft que la plegaria «Venga a nosotros tu reino» era una petición para «que pudiéramos tener pastores, doctores, dignatarios y diáconos en todas las parroquias y poder ser así gobernados por las dignidades que la sagrada disciplina de Cristo exige»: de hecho, el sistema presbiteriano puro. Otro ciudadano de Kingston deseaba sacar «de la iglesia, por las orejas», al clero que no predicaba[21].

Esta tradición radical continuaba. En 1628 fue en Kingston donde el asesino de Buckingham, Felton, fue recibido por una anciana con las palabras «¡Dios te bendiga, pequeño David!»[22]. Siete años más tarde, el visitador del arzobispo Laud declaraba que Kingston era una «ciudad muy facciosa»[23]. Tenía un

[17] *Clarke papers*, III, p. 211.

[18] MS. Harley, 164, f. 96v. Debo esta referencia a la amabilidad del profesor C. M. Williams.

[19] W. Blith, *The English improver improved*, 1652, sig. C3; véanse *VCH, Surrey*, III, p. 467, y Sabine, p. 260.

[20] E. Arber, *An introductory sketch to the Martin Marprelate controversy*, 1895, pp. 81 y 95; Collinson, *The Elizabethan puritan movement*, página 492. Cuando la imprenta fue obligada a cerrar en Kingston, los impresores se trasladaron a Fawsley, en Northamptonshire, a unos treinta kilómetros de Wellinborough; sobre esto, véase *infra*, pp. 113-114.

[21] Collinson, ob. cit., pp. 353 y 389.

[22] D. Masson, *Life of John Milton*, I, 1875, p. 150, véase *supra*, p. 9.

[23] *CSPD, 1635*, pp. xliv.

vicario puritano, y desde 1642 tenía asimismo un lectoral puritano. Kingston, que cubría los accesos meridionales de Londres, con su puente sobre el Támesis, era un centro estratégicamente importante. Carlos envió tropas para proteger el polvorín de Surrey, que estaba instalado allí, en los días de su intento de encarcelamiento de los Cinco Caballeros *. Kingston fue el escenario de muchas escaramuzas de la guerra civil, y después de que los parlamentarios se hicieron con la zona, fue la sede del comité del condado. Cuando en julio de 1647 el ejército avanzó sobre Londres, Fairfax envió a Rainborough a Kingston, al otro lado del Támesis, para desde allí enlazar con los partidarios del ejército en el radical Soutwark. A partir de entonces toda la región fue un centro del ejército. El Consejo del Ejército se reunió en Kingston el 18 de agosto de 1647 para redactar una declaración en apoyo de la petición de los agitadores de que se efectuara una depuración en el Parlamento[24].

La zona continuó siendo radical hasta la expulsión de los cavadores. En 1653 fue un jurado de Kingston el que declaró a Lord Chandos culpable de homicidio (en duelo), a pesar de que éste reclamaba el privilegio de su dignidad de par: fue condenado a ser quemado en la mano[25]. Al año siguiente, James Nayler informó a Fox de que allí existía una asamblea permanente de los cuáqueros[26]. El cuáquero Edward Burrough, en 1657, ocupaba su tiempo en la cárcel de Kingston calculando en un millón y medio de libras al año la suma total pagada en diezmos en Inglaterra e Irlanda[27]. George Fox residió con frecuencia en Kingston en los últimos años de su vida.

Esta era la zona a la que llegó Gerrard Winstanley no después de 1643. Hijo (probablemente) de un mercero de Wigan, simpatizante de los puritanos, Gerrard Winstanley vino a Londres como aprendiz pañero en 1630 y se estableció por su cuenta en 1637. Pero ésta era la peor época que pudo encontrar; en 1643, Winstanley había sido «echado a palos tanto de

* Se conoce con el nombre del caso de los cinco caballeros el encarcelamiento de cinco nobles por negarse a contribuir al empréstito forzoso decretado por Carlos I en 1626 para proseguir la guerra con España.

[24] H. Cary, *Memorials of the civil war*, I, p. 120; *Portland MSS* (HMC), I, p. 480; Gardiner, *Great civil war*, III, p. 350; Wolfe, p. 208; Abbott, *ob. cit.*, I, pp. 496 y 561.

[25] *Portland MSS*, III, p. 201; C. H. Firth, *The House of Lords in the civil war*, 1910, p. 233.

[26] Barclay, *Inner life*, p. 343; N. Penney, comp., *The first publishers of truth*, 1907, p. 167; J. Besse, *An abstract of the sufferings of... quakers*, 1733, I, pp. 252-54.

[27] Burrough, *Works*, p. 234.

42

su casa como del trabajo». En 1649 se le describe como un hombre de Walton-on-Thames. Aquí guardaba vacas, aparentemente por cuenta ajena, y escribía folletos religiosos, hasta que en un trance tuvo una visión que le ordenaba dar a conocer que «la tierra podía convertirse en un tesoro común de subsistencia para toda la humanidad, sin acepción de personas»[28].

Los propietarios de tierras del área circundante a la colina de St George estaban más inquietos con los cavadores que el Consejo de Estado del general Fairfax, que mantuvo una serie de amigables conversaciones con Winstanley, a pesar de la negativa de este último a quitarse el sombrero ante un «prójimo». Tampoco Oliver Cromwell pareció alarmarse demasiado cuando «una profetisa del norte» le advirtió, a propósito de los cavadores, que «si no se toman medidas para aquellos pobres, Inglaterra se encontrará con nuevos disturbios»[29]. Pero el párroco Platt y otros señores de Surrey organizaron incursiones contra la colonia, así como un boicot económico, y hostigaron a los cavadores con acciones legales. «Si la causa de los cavadores fuera buena», dijo un oficial del tribunal de Kingston, «conseguirían un jurado que les absolviera». Una de las causas seguidas contra los cavadores por producir alborotos llevó a una argumentación técnica acerca de su encarcelamiento que sentó jurisprudencia. El sargento Wilde, que siempre parece haber hecho todo lo posible en favor de los radicales, argumentaba que debían ser absueltos porque el gobernador no se encontraba presente cuando se descubrió el tumulto. El tribunal los excarceló bajo fianza, pero no los absolvió[30]. Incluso después de que los cavadores se trasladaran a Cobham Heath, a unos pocos kilómetros de la colina de St George, continuaron las incursiones, y en abril de 1650 la colonia había sido dispersada, las chozas y los enseres quemados y los cavadores expulsados de la zona. Todo ello constituyó un breve episodio de la historia inglesa, en el que se vieron implicados unos puñados de hombres y sus familias: conocemos los nombres de 73 de ellos.

[28] Sabine, p. 315; véase *infra*, pp. 118-120.
[29] *A modest narrative*, 28 de abril de 1649, citado por Abbott, ob. cit., II, p. 58. El periodista que informaba del incidente creía equivocadamente que los cavadores ya habían «dejado su nueva plantación».
[30] W. Style, *Reports*, 1658, pp. 166 y 360; Sabine, pp. 20-1, 360 y 432.

43

2. LOS VERDADEROS NIVELADORES

Pero los historiadores se están dando cuenta de que aquello no constituyó un incidente tan completamente aislado como se acostumbraba a pensar. Los cavadores se denominaban a sí mismos «verdaderos niveladores», nombre que había sido utilizado por Lawrence Clarkson, más tarde *ranter*, en 1647[31]. El primer manifiesto cavador de Winstanley, publicado el día en que Robert Lockier fue condenado a muerte, se titulaba *The true levellers standard advanced*. Los niveladores nunca constituyeron un partido o movimiento unido, disciplinado, como muy a su pesar descubren los historiadores cuando tratan de definir sus doctrinas con una cierta precisión. «Constituimos un cuerpo heterogéneo», decía Henry Denne, «formado por partes muy diversas unas de otras, asentado sobre principios contradictorios entre sí»[32]. En Londres debió de haber un amplio número de simpatizantes de los niveladores que nunca se identificaron claramente con todos sus puntos de vista. Recientemente se ha sugerido[33] que Lilburne y Wildman capitaneaban un ala de los niveladores moderada y constitucional y que existía un ala más radical dentro del ejército y entre la clase popular de Londres, con la que pueden haber simpatizado Walwyn y Overton. Los «niveladores partidarios de la fuerza física», como el mayor White y el capitán Bray, de los que anteriormente nos hemos ocupado[34], también parece que fueron políticamente más radicales que Lilburne y Wildman.

Este ala se interesó menos por las cuestiones constitucionales y más por las económicas, por la defensa del pobre contra el rico, del pueblo llano contra los poderosos (que sospechamos eran las cuestiones que más preocupaban a las clases pobres en los últimos años de la década de 1640). Sus portavoces pueden también haber reflejado las ideas comunistas agrarias que hacía tiempo circulaban en Inglaterra, reforzadas por las teorías anabaptistas que denunciaban ferozmente los Trein-

[31] L. Clarkson, *A general charge*, 1647. Véase *infra*, pp. 202-205.
[32] H. Denne, *The levellers designe discovered*, 1649, p. 8, citado por R. Howell y D. E. Brewster, «Reconsidering the levellers», *P. and P.*, 46, página 69. La observación de Denne parece haberse referido en realidad al Nuevo Ejército Modelo más que a los niveladores.
[33] Por el historiador soviético, profesor M. A. Barg, *Movimientos populares de las clases bajas en la revolución burguesa inglesa del siglo XVII*, Moscú, 1967, en ruso.
[34] Véase *supra*, pp. 55-58.

ta y Nueve Artículos de la Iglesia de Inglaterra. La Familia del Amor y la Familia del Monte habían mantenido vivas tales ideas en las capas sociales más bajas de la época elisabetiana: tanto Spenser como Shakespeare conocían evidentemente la propaganda comunista[35], lo mismo que el obispo Cooper, aunque éste aparentemente escribía acerca de 1381:

En un principio [decían ellos], cuando Dios hizo el mundo, todos los hombres eran iguales, no existía ningún principado; por consiguiente, tampoco existía ningún tipo de esclavitud ni de servidumbre; éstas fueron engendradas después por la violencia y la crueldad. Luego ¿por qué tenemos que vivir en esta miserable esclavitud, sometidos a esos orgullosos señores y a esos ladinos abogados, etcétera?[36].

Se hace difícil pensar que el buen obispo inventara estos sentimientos, que utilizó, de forma bastante deshonesta, como un argumento para acabar con los presbiterianos.

Lo mismo que muchas otras ideas soterradas, las teorías comunistas afloraron a la superficie con la libertad de la década de 1640. En 1646, Thomas Edwards registraba, como el error núm. 153 de los sectarios, la opinión de que «toda la tierra son los santos y en ella debería existir una comunidad de bienes, y los santos deberían compartir las tierras y haciendas de los caballeros y de los ricos»[37]. «El *meum et tuum*», decía en 1647 Peter Chamberlen, «divide el mundo en facciones, en átomos; y hasta que el mundo no retorne a su inocencia originaria o [...] a una utopía cristiana [...] la codicia será la raíz de todos los infortunios»[38]. Sabemos de las peticiones que ya en 1646 se dieron en el ejército en favor de una ley agraria[39]. Por el partido de la Commonwealth probablemente, en uno de los Parlamentos de Eduardo VI —aunque desde luego sin éxito— se había presentado un proyecto estableciendo un límite superior de 100 marcos anuales a las propiedades que

[35] E. Spenser, *The fairie queen*, libro II, canto 9, estrofa 13; libro IV, canto 1, estrofa 28; libro V, canto 2, estrofas 35-52; canto 11, estrofas 57-9; W. Shakespeare, *Coriolanus*, acto II, escena iii; *Henry VI*, segunda parte, acto IV, *passim*. Sobre la evidencia de la continuidad de esta tradición, véase mi *The many-headed monster*, pp. 297-303.

[36] T. Cooper, *An admonition to the people of England*, 1589, E. Arber, comp., 1895, p. 118; véanse pp. 144-45, 148, 159 y 168-69.

[37] Edwards, *Gangraena*, I, p. 34; II, pp. 150-51; III. p. 16.

[38] P. Chamberlen, *A voice in Rhama*, 1647, pp. 49-59.

[39] J. A. F. Bekkers, comp., *Correspondence of John Morris with Johannes de Laet*, Assen, 1970, pp. 122 y 149; vdase *supra*, p. 48.

cada hacendado podría poseer[40]. En octubre de 1647, los soldados exigieron que ningún duque, marqués o conde tuviera más de 2 000 libras anuales, y que los ingresos de las demás clases se restringieran de forma proporcional[41]. La ley agraria se haría famosa gracias a la defensa que de la misma hizo James Harrington en su *Oceana* (1656), del cual tomaron la idea muchos otros pensadores. Pero Harrington sólo recogió una tradición.

El autor de *Tyranipocrit discovered*, un folleto anónimo impreso en Holanda en agosto de 1649, atacaba al gobierno de la Commonwealth inglesa por no haber instituido «una igualdad de bienes y tierras», como Dios y la naturaleza lo habían hecho, y por «no preocuparse de educar del mismo modo a los hijos de todos los hombres». Haciéndose eco de Tomás Moro, el autor denunciaba a «los ricos ladrones», que constituyen un «monipodio y lo llaman ley para colgar a los pobres si roban, cuando ellos injustamente les han robado todo su sustento». «Se convierten en ladrones por ley parlamentaria.» Las propiedades de los ricos deberían ser repartidas entre los pobres y redivididas por lo menos una vez al año. «Entregar a cada hombre con discreción una parte lo más aproximadamente igual posible de los bienes de este mundo», continuaba el *Tyranipocrit*, está en consonancia con la ley de Dios y de la naturaleza. Pero la igualdad de bienes y tierras es también deseable «para que de este modo las personas jóvenes, fuertes y capaces puedan trabajar, y las personas viejas, débiles e impotentes puedan descansar»[42]. El *ranter* Abiezer Coppe decía en el mismo año que «no pasará mucho tiempo antes de que la más fuerte, e incluso la más pura en apariencia, de las propiedades, aquélla que puede alegar en su favor más privilegios y prerrogativas procedentes de las Escrituras y de la razón humana, sea confundida y atormentada por la comunidad y la universalidad»[43]. En 1650, el teniente William Jackson se vio en apuros por sostener, entre otras muchas enormidades, «la comunidad de todas las cosas», incluyendo, al parecer, a las esposas[44].

[40] W. K. Jordan, *Edward VI: the young king*, 1968, p 443.

[41] Gardiner, *Great civil war*, III, p. 370.

[42] [Anón.], «Tyranipocrit discovered», Rotterdam, 1649, en *British pamphleteers*, I, G. Orwell y R. Reynolds, comps., 1948, pp. 84-6, 96 y 108.

[43] A. Coope, «A fiery flying roll», segunda parte, 1649, en N. Cohn, *The pursuit of the millennium*, 1957, p. 372 [*En pos del milenio*, Barcelona, 1972]. Sobre Coppe, véase *infra*, pp. 198-202.

[44] C. H. Firth, *Cromwell's army*, 1902, p. 408. Véase *infra*, pp. 197, 306.

En los debates de Putney de 1647, Rainborough y Sexby formularon peticiones en favor del sufragio universal masculino, peticiones que parecen estar en conflicto con las propuestas más moderadas de los niveladores civiles Wildman y Petty que querían excluir del voto a los indigentes y a los sirvientes. Según el profesor Barg, el ala radical de los niveladores prosperó no sólo en Londres y en el ejército, sino también en los distritos campesinos, donde la tradición de revuelta popular subsistía todavía, sin lugar a dudas. La frase favorita de John Lilburne para describir a sus partidarios, «lisiados y mendigos andrajosos», fue utilizada en Norfolk durante la revuelta de Ket de 1549, en Leicester en 1586 y en el *Henry VI* de Shakespeare [45]. En 1655, Fuller relacionaba el movimiento con la revuelta de 1381: todos los campesinos del lugar eran en aquel tiempo «niveladores puros», cuyos dirigentes enseñaban que «ningún miembro de la *gentry* lo era de *jure divino* y todos eran iguales por naturaleza» [46]. Los nombres de «nivelador» y «cavador» habían sido utilizados por los participantes en el levantamiento de las Midlands de 1607. En Buckinghamshire, condado forestal e industrial, hubo en 1647-49 «acciones tumultuosas» para echar por tierra los cercamientos. Ralph Verney, descendiente de una familia devastadora, «temía que pudieran estar dispuestos a echar abajo todos los cercamientos de Inglaterra». Los niveladores fueron los primeros incitadores del movimiento contra los cercamientos en Buckinghamshire [47]. En diciembre de 1648, antes de que Winstanley hubiera dado a conocer su comunismo, un grupo local de niveladores publicó un folleto denominado *Light shining in Buckinghamshire*, que exigía la igualdad en la propiedad. «Siendo todos los hombres por nacimiento igualmente privilegiados, también todos los hombres tenían que disfrutar igualmente de lo creado, sin más propiedades unos que otros» [48].

La continuación de ese folleto, *More light shining in Buckinghamshire*, apareció el 30 de marzo, dos días antes de que los cavadores comenzaran a trabajar en la colina de St George. Simultáneamente fueron aflorando ideas similares, en formas

[45] K. V. Thomas, ob. cit., pp. 403 y 407; véase Brailsford, ob. cit., páginas 239 y 265, y mi *The many-headed monster*, p. 300.
[46] Fuller, *Church history of Britain*, 1842, I, p. 451.
[47] Correspondencia de Verney, citada por A. M. Johnson, *Buckinghamshire 1640-1660: a study in county politics*, tesis inédita, 1965, pp. 16 y 261-63; véase *Memoirs of the verney family in the seventeenth century*, F. P. y M. M. Verney, comps., 1892-99, III, p. 221.
[48] Sabine, p. 611

más o menos complejas, en diversas partes del país. Tal vez Winstanley estuviera influido por los folletos de Buckinghamshire; algunos historiadores han sugerido que intervino en su redacción, puesto que vivía sólo a unos pocos kilómetros del límite de Buckinghamshire. Pero el estilo vigoroso, rudamente violento y belicoso de los folletos poco se parece al de Winstanley; el blanco principal de *Light shining in Buckinghamshire* es la monarquía, no el más generalizado «poder real» de Winstanley. *More light shining in Buckinghamshire* es también más directamente político de lo que usualmente es Winstanley, apelando específicamente al ejército [49]. Sea cual fuere el caso de los folletos de Buckinghamshire, difícilmente pudo Winstanley estar asociado con el *Humble representation of the desires of the soldiers and officers in the regiment of horse for the county of Northumberland*, que expresaba ideas análogas también en los primeros días de diciembre de 1648 [50].

La colonia de los cavadores de la colina de St George podemos verla simplemente como un ejemplo particularmente bien documentado de una tendencia que se repitió en muchos otros lugares. Los primeros relatos periodísticos sobre los cavadores los catalogaban invariablemente como partidarios de los niveladores [51]. Un folleto publicado en junio de 1649 reproducía extractos de *Letter to the Lord General*, de Winstanley, y se quejaba de que este folleto estaba siendo distribuido por enemigos que ponían impedimentos al relevo de las tropas en Irlanda e incluso había embaucado a muchos hombres honrados. Si sus esfuerzos se veían coronados por el éxito, «nos veremos envueltos en la anarquía y sometidos a los extranjeros y a los forasteros» [52]. Otro folleto del mismo año, «publicado con autorización», citaba dos folletos de Winstanley, *New law of righteousness* y *Light shining in Buckinghamshire*, como folletos niveladores, para demostrar que los niveladores eran opuestos a la religión y a la propiedad [53].

Así, el pensamiento y la acción «niveladores» no oficiales llegaron mucho más lejos que los dirigentes constitucionalistas y enarbolaron la cuestión de la propiedad en formas que estos últimos encontraban embarazosas. Solamente esto puede explicar la determinación de Ireton en los debates de Putney

[49] Véase *supra*, p. 98.
[50] Citado por Petegorsky, ob. cit., p. 139. Adviértase el orden: los soldados primero, los oficiales después.
[51] Petegorsky, ob. cit., pp. 165 y 170.
[52] [Anón.], *The king of Scots declaration*, 1649.
[53] [Anón.], *The discoverer*, 1649, pp. 9-15.

de acusar a los portavoces niveladores de comunismo, a despecho de sus indignadas negativas. Los puso en dificultades considerables al hacer hincapié en que sus argumentos acerca de los derechos políticos se basaban en el «derecho natural»: Gerrard Winstanley fundaba sus teorías comunistas en los derechos naturales, y éstos habían sido utilizados también por los autores de *Light shining in Buckinghamshire*. Esto puede explicar también el excesivo interés de Lilburne, a partir de febrero de 1648, por desautorizar las teorías comunistas —mucho antes de que hubiera aparecido el movimiento de los cavadores—, así como su repudio de «los erróneos principios de los pobres cavadores de la colina de St George», en junio de 1649[54]. La petición niveladora del 11 de septiembre de 1648 repudiaba toda idea de abolición de la propiedad, de nivelación de las tierras o de transformación de todos los bienes en bienes comunales, aunque se declaraba favorable a dejar abiertos los recientes cercamientos de pantanos y otras tierras comunales o de cercar los mismos principalmente en beneficio de los pobres[55]. Un manifiesto de los niveladores del 14 de abril de 1649, cuando los cavadores llevaban ya una quincena de días en la colina de St George, afirmaba también que a los propios niveladores «nunca se les había ocurrido la idea de nivelar las tierras de los hombres, siendo nuestro objetivo supremo que... cada hombre pueda disfrutar de su propiedad con tanta seguridad como sea posible»[56]. El llamamiento de Overton de julio de 1647 en favor del retorno de las tierras cercadas al uso comunal fue completamente atípico[57]. Los pronunciamientos niveladores oficiales ni siquiera tomaron una postura clara y decisiva en favor de la seguridad de tenencia de los enfiteutas ni en contra de los cercamientos hasta después de la derrota de 1649. Fue en el ejército donde, en abril

[54] Lilburne, *A whip for the present House of Lords*, febrero, 1647-48, H. y D., p. 449. En 1647 las Sociedades Congregacionalistas de Londres y en 1648 John Cook y Henry Parker creyeron también necesario disociarse de las teorías comunistas (*A declaration by Congregational Societies in and about the city of London*, noviembre de 1647; Petegorsky, ob. cit., p. 150).

[55] Wolfe, p. 288.

[56] Citado por Petegorsky, ob. cit., pp. 161-62.

[57] Wolfe, pp. 194-95. *The case of the armie* hacía, en octubre de 1647, un llamamiento a la restauración al «antiguo uso público y servicio del pobre» de «todos los antiguos derechos y donaciones pertenecientes a los pobres, desfalcados ambos ahora y cambiados a otros usos, como son los terrenos comunales cercados, los asilos, etc.» (H. y D., p. 113): recogido por John Coates, «miembro actual de la armada», en *A glasse of truth*, 1649, p. 27.

de 1648, se propugnó la abolición de las tenencias serviles con vistas a crear un campesinado independiente, «con objeto de que de esta forma las personas desafectas al bienestar y la libertad de la nación puedan verse frustradas en sus propósitos de inducir a los hombres a una guerra contra ellos mismos en virtud de la espada de Damocles que suponen tales tenencias dependientes»[58].

Walwyn fue acusado de decir: «Nunca se estará bien hasta que todas las cosas sean comunes, y [...] entonces no podrán existir ladrones, ni personas codiciosas, ni fraudes, ni abusos mutuos, y así tampoco existirá necesidad de gobierno alguno.» Walwyn nunca rechazó de manera rotunda esta imputación, a pesar de que se repitió con frecuencia. «Que es un nivelador y querría que todas las cosas fueran comunes», como Walwyn decía en son de burla, les parecía a sus enemigos independientes y clericales una acusación más seria que la de que era un descreído[59]. Tanto Walwyn como Overton despreciaban la atroz propaganda dirigida contra los anabaptistas de Münster, tachados de comunistas. («Esa falsa historia de ese pueblo injuriado [...] los anabaptistas de Münster»; «¿Quién escribe las historias de los anabaptistas sino sus enemigos?»)[60].

A diferencia de Lilburne, el periódico nivelador *The Moderate* atribuía una considerable importancia a la reforma agraria. Publicó *The true levellers standard advanced* sin comentarios hostiles. *The Moderate* defendió más coherentemente la tolerancia religiosa y fue más radical en su postura sobre los derechos políticos: en ambas cuestiones los dirigentes niveladores oficiales estuvieron en diversas ocasiones dispuestos a transigir[61]. (La declaración de *The Moderate* de que la propiedad es «la causa original de todo pecado entre parte y parte» y de «la mayoría de los pecados contra la divinidad celestial», suscitó la cólera del conde de Leicester a finales del verano de 1649. El noble señor pensó que sentimientos de ese tipo no deberían permitirse en un Estado cristiano, lo cual nos dice

[58] *A petition from the agitators of colonel Richs regiment*, 1648, p. 5.

[59] H. y D., pp. 302-3; Wolfe, p. 178.

[60] H. y D., p. 374; Haller, *Tracts of liberty*, II, p. 275; véase p. 230. Overton puede referirse al anónimo *Short history of the Anabaptists of high and low Germany*, 1642, que hacía esta afirmación, estadísticamente improbable: «No hubo mujer de catorce años que no fuera violada» durante la comuna de Münster (p. 25). Ciertamente, Walwyn lo había leído (Haller, ob. cit., III, p. 100).

[61] *The Moderate*, 41, 17-24 de abril de 1649, pp. 409, 416-21 y 424, citado por J. Frank, *The beginnings of the English newspaper, 1620-1660*, Harvard UP, 1961, p. 179; Howell y Brewster, ob. cit., pp. 75-86.

mucho acerca de lo que tales hombres pensaban de la función que debía cumplir el cristianismo)[62]. En 1653, después de que hubieran desaparecido los dirigentes constitucionalistas y de que los niveladores se hubieran convertido en un grupo conspirador clandestino, el último Acuerdo del Pueblo exigió con firmeza la abolición de todas las tenencias serviles.

Todo esto parece apoyar la sugerencia del profesor Barg de que los cavadores de la colina de St George fueron sólo la punta visible del iceberg de los verdaderos niveladores y de que Winstanley hablaba en nombre de aquellos a quienes los niveladores «constitucionalistas» habrían privado de sus derechos políticos: sirvientes, jornaleros, indigentes, los económicamente dependientes[63]. Winstanley se describe a sí mismo como un «sirviente», aunque muchos de los cavadores eran inquilinos o propietarios de sus viviendas, nacidos en la parroquia. Según nos dice Winstanley, la oposición a los cavadores provino, aparte de la *gentry* y de los párrocos, «sólo de uno o dos terratenientes codiciosos, [...] que consideran a las tierras cercadas como tierras propias»[64]. Es interesante el hecho de que, en vísperas de su prohibición, los niveladores estuvieran empezando a conseguir el apoyo del norte y el este, las antiguas zonas realistas, desde los mineros del estaño de Cornualles hasta los labradores de Northumberland, de Bristol, Hull, Somerset y Lancashire[65]. En realidad, ésta puede haber sido una de las razones de su prohibición. Según nos dice un folleto oficial, los niveladores enviaron emisarios «para alzar al sirviente contra el amo, al arrendatario contra el arrendador, al comprador contra el vendedor, al prestatario contra el prestamista, al pobre contra el rico»[66]. Comoquiera que este folleto confunde deliberadamente a niveladores y cavadores, nos deja la duda de si estos emisarios eran niveladores o cavadores[67].

Esta exposición podría ayudarnos también a explicar la facilidad con que, a partir de 1649, los niveladores fueron divididos y reprimidos. Lilburne y los que pensaban como él diferían sólo en grado de los grandes del reino de la secta independiente, puesto que ambos admitían la inmutabilidad de las

[62] R. W. Blencowe, comp., *Sydney papers*, 1825, pp. 78 y 94.
[63] Esto ya había sido sugerido por Don M. Wolfe en *Milton in the puritan revolution*, Nueva York, 1941, p. 324.
[64] Sabine, pp. 282, 348, 393 y 434.
[65] Brailsford, ob. cit., pp. 355-56; *CSPD, 1649-50*, p. 385.
[66] [Anón.], *The discoverer*, 1649, pp. 9-15.
[67] Véase *infra*, pp. 115-117.

relaciones de propiedad establecidas. El profesor Macpherson ha insistido ya en que la teoría política de los niveladores es un anticipo de la de Locke[68]. En los primeros meses de 1649, los grandes se apoderaron del ropaje republicano de los niveladores y dejaron a los niveladores constitucionales sin base alguna que atrajera a la mayoría campesina de la población. Después de que Burford hubiera acabado con sus esperanzas políticas, diversos miembros del partido asumieron las reivindicaciones de algunas de las víctimas de los cercamientos, especialmente en las zonas de pastos, por ejemplo, en la isla de Axholme y en Hatfield Chase[69]; pero entonces ya era demasiado tarde para que se convirtieran en dirigentes de un partido específicamente antiseñorial. Sólo sirvieron para potenciar los argumentos demagógicos de Oliver Cromwell, quien metía en el mismo saco a niveladores y verdaderos niveladores, calificándolos de «generación de hombres despreciables y ruines», «personas que difieren poco de las bestias». «¿Acaso la doctrina niveladora no tiende a reducir todo a una igualdad [...] a que el arrendatario alcance un destino tan libre como el propietario? [...] una expresión agradable para todos los pobres y verdaderamente bien recibida por todos los depravados»[70].

Incluso los regimientos que se rebelaron en Salisbury en mayo de 1649 tuvieron que insistir en que «la nivelación de vuestras tierras» no formaba parte de sus objetivos[71]. El clérigo milenarista Nathanael Homes rechazaba «una anarquía niveladora»[72]. William Hartley se quejaba en 1651 de que los sectarios estaban siendo estigmatizados como «el partido de Tompson, los niveladores». «La palabra nivelador es un término injurioso lanzado sobre muchas personas por el solo hecho de mantener unos principios justicieros.» Sin embargo, incluso él sentía que tenía que hacer algo para desautorizar el comunismo[73]. En 1653, también Blith creyó prudente rechazar «el

[68] C. B. Macpherson, *The political theory of possessive individualism*, Oxford UP, 1962, pp. 154-59 [*Teoría política del individualismo posesivo*, Barcelona, Fontanela, 1979]. Los críticos del profesor Macpherson afirman que describe a los niveladores como un bloque demasiado monolítico en sus puntos de vista. La explicación del profesor Barg podría servir para reconciliar las dos posturas.
[69] J. D. Hughes, «The drainage disputes in the isle of Axholme», *The Lincolnshire Historian*, II, pp. 13-34.
[70] Abbott, ob. cit., III, pp. 184 y 435-36.
[71] *The unanimous declaration of colonel Scroops and commissary-general Iretons regiments*, 1649.
[72] N. Homes, *A sermon preached before... Thomas Foote*, 1650, p. 32; véase *infra*, p. 229.
[73] W. Hartley *The prerogative passing bell*, 1651, pp. 9-10.

47

principio nivelador de paridad o igualdad [...] a menos que nos conduzca a la nueva Jerusalén» [74]. James Harrington hablaba de «ladrones o niveladores» [75]. Roger Crab observaba que San Juan Bautista habría sido despreciado si se hubiera denominado a sí mismo nivelador [76].

Su falta de conexión con la mayoría campesina pobre de la población contribuye a explicar la, en apariencia, poco escrupulosa facilidad de hombres como Lilburne, Sexby y Wildman para conspirar con los realistas contra la república de los independientes. Los verdaderos niveladores siguieron siendo republicanos convencidos y consecuentes, puesto que para ellos la Corona era simplemente el capitán general del ejército señorial: la Commonwealth era el menor de los males y ofrecía una cierta esperanza de posteriores avances en una dirección radical [77]. Como decía el autor de *Tyranipocrit discovered*, «Dios hizo a los hombres y el demonio hizo a los reyes» [78].

Los niveladores constitucionales no estaban, pues, en desacuerdo, en lo fundamental, con el tipo de sociedad que estaba produciendo la revolución inglesa. Aceptaban la santidad de la propiedad privada, y su deseo de extender la democracia se encontraba dentro de los límites de una sociedad capitalista. El presente libro se centra en aquellos radicales ingleses que, de una u otra manera, cuestionaron las instituciones y la ideología de esa sociedad, y así los niveladores constitucionales desempeñan en mi historia un papel menos importante que el que requeriría su importancia histórica. Hay que insistir, con objeto de restablecer el equilibrio, en que los niveladores constitucionales constituyeron un ala izquierda muy radical del partido revolucionario. Algunos de los que más aparecen en este libro fueron intelectualmente mucho menos consecuentes y tuvieron muchos menos principios que los niveladores: su rechazo del capitalismo con frecuencia fue retrógrado, negativo y falto de realismo. El grupo del que menos puede decirse esto es el de los verdaderos niveladores, como ya explicaré. Es importante verlos en esta perspectiva histórica.

[74] Blith, *The English improver improved*, sig. C 3.
[75] J. Harrington, *Works*, 1737, p. 166; véanse pp. 264-65 y 502.
[76] R. Crab, «The English hermit», 1655, en *Harleian miscellany*, 1744-46, IV, p. 462. Véase también *infra* p. 365.
[77] Winstanley, *Englands spirit unfoulded*, 1650, G. E. Aylmer, comp., en *P. and P.*, 40, pp. 3-15. No figura en Sabine; véase *infra* p. 329.
[78] Orwell y Reynolds, ob. cit., p. 56.

48

3. OTRAS COMUNIDADES DE CAVADORES

Durante los años 1649-50, Winstanley publicó una serie de folletos, intentando atraer con ellos a diversos sectores de la población, y por lo menos algunos de esos folletos parece que produjeron su fruto. En Wellingborough (Northamptonshire), en Cox Hall (Kent) [79], en Iver (Buckinghamshire), en Barnet (Hertfordshire), en Enfield (Middlesex) y en Dunstable (Bedfordshire), en Bosworth (Leicestershire) y en diversos lugares desconocidos de Gloucestershire y Nottinghamshire surgieron otras colonias de cavadores [80]. Hasta ahora no se ha realizado el suficiente trabajo local en la mayor parte de esos lugares, pero sabemos algo de Wellingborough. Tenía una antigua tradición puritana, correspondiendo el derecho al beneficio eclesiástico a la familia Brooke [81]. Sus clases bajas se desenfrenaron de mala manera en 1642-43. Tres años después, Edwards informaba de que habían estado predicando allí soldados de caballería [82]. En mayo de 1649, después de la derrota de los niveladores en Burford, William Thompson se dirigió a Wellingborough, pero fue capturado y ajusticiado en las mismas afueras de la ciudad.

Diez meses después, los cavadores de Wellingborough publicaron una declaración que nos dice, con gran precisión, la cla-

[79] Sabine habla de Cox Hill, a ocho kilómetros al noroeste de Dover, pero si existió en Kent una comunidad de cavadores, es lógico suponer que estaría en el Weald o en sus cercanías. Una posibilidad es Cox Heath, próxima a Linton, en la carretera de Maidstone al Weald. Cox Heath no fue objeto de cercamientos antes del siglo XIX; en 1646 se jugaba allí al críquet. Otra posibilidad es Cock Hill, entre Maidstone y Chatham, cerca de un grupo radical brownista existente en Boxley, y conocida más tarde por sus ladrones y cazadores furtivos. (Me encuentro en deuda con el señor y la señora Peter Clark por esta sugerencia.) Puede incluso valer la pena considerar si Kent no es un lapsus, o una errata, por Essex, donde Coggeshall fue un centro radical muy conocido, mal escrito a menudo en el siglo XVII como Cox Hall. La referencia del folleto de Iver a Cox Hall, en Kent, puede haber sido copiada de una mención de Cox Hall hecha por Winstanley en *An appeale to all Englishmen* (Sabine, página 411). El argumento más contundente en favor de Kent es el folleto mencionado *infra*, p. 115, pero no es un argumento concluyente.
[80] Thomas, «Another digger broadside», *P. and P.*, 40, p. 59. Las tierras comunales de Dunstable habían sido señaladas por Walter Blith como aptas para el cultivo (*The English improver*, 1649, pp. 90-1).
[81] Strype, *Life of Whitgift*, Oxford UP, 1822, II, p. 11; S. Palmer, *The nonconformists' memorial*, 1775, II, p. 235; A. G. Mathews, *Calamy revised*, Oxford UP, 1934, pp. 11-2.
[82] Edwards, *Gangraena*, I, p. 215; II, p. 173; [Ryves], *Angliae Ruina*, páginas 51-7.

se de gentes que apoyaban su movimiento. En la parroquia había 1 169 personas que vivían de la beneficencia. El comercio estaba arruinado, no había trabajo; «los corazones de los ricos se habían endurecido, no nos darán nada si llamamos a sus puertas. Si robamos, la ley terminará con nuestras vidas; muchos pobres han muerto ya de hambre, y para los que aún estamos vivos, sería mejor morir de muerte violenta que de hambre». Por tanto, igual que los cavadores de Surrey, empezaron a «roturar, abonar y sembrar cereal en las tierras comunales baldías denominadas Bareshank». Al parecer contaron con muchos estímulos: «Los que estaban más en contra nuestra eran los mismos que habían sido enemigos constantes de la causa del Parlamento desde el principio al fin.» Pero esta colonia parece haber sido suprimida en la misma época que la de Surrey [83]. No es de extrañar que Wellingborough fuera uno de los primeros lugares fuera del norte en los que se predicó el cuaquerismo. En la iglesia parroquial, en 1654, se produjeron ataques histéricos, y desde entonces Wellingborough fue un centro cuáquero [84]. Pero o eran cuáqueros muy parecidos a los *ranters*, o en Wellingborough había también *ranters*. En 1657, Francis Ellington fue procesado con arreglo a la ley sobre blasfemia por decir: «Confundidos seáis tú y tu Dios, y os pisoteo a ti y a tu Dios con mis pies.» El lenguaje es cuáquero, y Ellington aparece en *Sufferings of the Quakers*, de Besse; pero el sentimiento parece más *ranter* que cuáquero [85].

Se ha sugerido que la desconocida colonia de los cavadores de Gloucestershire pudo haber estado en Slimbridge, donde en 1631, durante la guerra civil, y de nuevo en 1650 «turbulentas multitudes» estuvieron «derribando cercas». John Smyth, de Nibley, había dicho en 1639 que los terrenos baldíos de Slimbridge podían producir una renta de 1 500 libras anuales, pero que entonces no valían ni la quinta parte de esa suma. Por el contrario, atraen a «muchos pobres de otros lugares» y hacen que el municipio cargue con «chozas miserables [...] y cervecerías y gente holgazana» [86].

[83] Sabine, pp. 649-51; *CSPD*, 1650, p. 106.

[84] W. Deusbury, *The discovery of the great enmity of the serpent against the seed of the woman*, 1655, pp. 9-10; *The prophecie of the mighty day of the Lord*, 1655; *First publishers of truth*, pp. 194 y 197-99; *Sufferings of the quakers*, I, pp. 176-79, 186-87 y 190-91; Fox, *Journal*, I, p. 250; Barclay, *Inner life*, p. 313; Braithwaite, p. 174.

[85] Joan Wake, comps., *Northamptonshire quarter sessions records, 1630 and 1657-58, Northamptonshire Record Social*, 1924, p. 136; *Sufferings of the quakers*, I, pp. 446-48; véase *infra*, pp. 216-217, 227-228.

[86] D. G. C. Allan, «The rising in the West, 1628-1631», *Economic History Review*, segunda parte, V, pp. 82 y 84; *CSPD, 1650*, p. 218; J. Smyth, *A description of the hundred of Berkely*, 1785, p. 328. Pero entonces Smyth añoraba con nostalgia los buenos viejos tiempos de la servidumbre (*ibid.*, p. 43).

La colonia de Iver, lo mismo que la de Wellingborough, publicó su propio folleto en mayo de 1650, más violento y desesperado que los publicados antes de su supresión de las colonias de Surrey y Northamptonshire [87]. Los cavadores de Iver pueden haber contribuido a la redacción de los dos folletos *Light shining in Buckinghamshire* y de *A declaration of the wel-affected in the county of Buckinghamshire*, que surgieron de una asamblea de niveladores que tuvo lugar en Aylesbury en la primera semana de mayo de 1649, en vísperas de la derrota de Burford [88]. En 1653 vino de Kent el folleto anónimo *No age like unto this age*, en el que se ve con claridad la influencia de los cavadores. Enfield, un señorío adquirido por el tercer conde de Essex, había sido escenario de tumultos en junio de 1649 y volvió a serlo en 1659 con motivo del cercamiento de Enfield Chase. Esto dio lugar a la publicación por William Covell de un proyecto para la creación de granjas colectivas en Enfield Chase, que nuevamente debía mucho a la influencia de los cavadores [89]. Enfield llegó también a ser un centro cuáquero [90].

En la primavera de 1650, como el dinero y los alimentos escaseaban en Cobham Heath, la colonia despachó dos emisarios con una carta firmada por Winstanley y otros 21 cavadores, pidiendo ayuda financiera. Fueron de aquí para allá, a través de los condados que rodean a Londres y de las Midlands, visitando las colonias existentes y los grupos de simpatizantes. Los condados recorridos fueron Buckinghamshire, Surrey, Middlesex, Hertfordshire, Bedfordshire, Berkshire, Huntingdonshire y Northamptonshire. Los 34 lugares que se citan incluyen las colonias instaladas en Dunstable y Wellingborough, Hounslow —un erial donde, lo mismo que en Newmarket y Hampstead, las cavadores habían planeado instalar una colonia [91]—, Coln-

[87] K. V. Thomas, «Another digger broadside».

[88] Véase *supra*, p. 106.

[89] V. F. Snow, *Essex the rebel*, Nebraska UP, 1970, p. 198; J. M. Patrick, «William Covell and the troubles at Enfield in 1659; a sequel to the digger movement», *University of Toronto Quarterly*, XIV, 1944-45, páginas 45-57. El coronel Joyce se encontraba entre los que pretendían adquirir tierras en Enfield. Véase *infra*, pp. 333-334.

[90] Fox, *Journal*, II, p. 396 y *passim*.

[91] Sabine, pp. 440-41; Petegorsky, ob. cit., p. 163. Dunstable y Wycombe (también visitadas) eran parroquias cuyo patronazgo habían comprado a los feudatarios para las secularizaciones; el coadjutor que asignaron

brook y Harrow-on-the-Hill, con las que Winstanley puede que hubiera tenido algún contacto[92]. Fueron a Fenstanton y Warboys, donde Henry Denne, el dirigente nivelador de Burford, que se retractó para evitar ser fusilado, había fundado diversas Iglesias baptistas. En el registro de la iglesia de Warboys se reseñan no sólo las actividades de los cavadores en Surrey, sino también que «en esos tiempos existían unos hombres llamados niveladores, entre los cuales un tal George Foster se declara profeta», que decían que los ricos debían compartir su riqueza con los pobres[93].

Los emisarios de los cavadores pasaron también cerca de Pirton, en Hertfordshire, donde Henry Denne había sido coadjutor durante diez años a partir de 1633 y a donde luego se retiraría Winstanley en el otoño de 1650, junto con un grupo de cavadores que trabajaban como jornaleros para Lady Eleanor Davies[94]. De esta forma, desde Nottinghamshire y Northamptonshire hasta Gloucestershire y Kent, la influencia de los cavadores se difundió por todo el sur y el centro de Inglaterra. Tuvieron una cierta influencia en la intensificación del malestar entre los propietarios de las tierras y sus arrendatarios, según se ha sugerido; pueden haber contribuido a la toma de conciencia de clase de los hombres de la Quinta Monarquía y de los primeros cuáqueros. También debieron de tener mucho que ver con el «estallido» de las Iglesias baptistas e independientes, del que finalmente iban a beneficiarse los cuáqueros[95]. Se ha insinuado que buena parte de los testimonios sobre la historia de los primeros cuáqueros de aquellos condados del interior del país en los que existieron asentamientos de los cavadores o simpatizantes de los mismos fueron suprimidos o ignorados cuando se efectuó la recopilación de la obra cuáquera *First publishers of truth.* El señor Hudson especula con la idea de que esto pudo hacerse para suprimir las huellas de la influencia de los cavadores, y que Winstanley tal vez realizara viajes de predicación a través de las Midlands durante la década de 1640, estableciendo contactos que luego aprovecharon los cavadores de la colina de St George[96].

4. BOSQUES Y TIERRAS COMUNALES

Por todo esto, si vemos al Nuevo Ejército Modelo como una efímera escuela de política democrática, las tierras comunales, los terrenos baldíos y los bosques fueron escuelas de democracia económica de mayor duración, aunque menos intensivas. Winstanley pensaba que entre la mitad y las dos terceras partes de la superficie de Inglaterra no se encontraba adecuadamente cultivada. Una tercera parte estaba constituida por terrenos baldíos improductivos que los dueños de los señoríos no permitían que fueran cultivados por los pobres[97]. «Si la tierra baldía de Inglaterra fuera abonada por sus hijos, se convertiría en pocos años en la más rica, la más fuerte y [la más] floreciente tierra del mundo»; el precio del trigo bajaría hasta un chelín por *bushel* [36,35 litros] o aún menos (estaba en-

---

a Dunstable emigró posteriormente a Nueva Inglaterra (I. M. Calder, *Activities of the puritan faction of the Church of England, 1625-1633*, 1957, especialmente pp. 45, 47 y 56).

[92] Sobre Colnbrook, véase Thomas, «Another digger broadside», páginas 59-60. En septiembre de 1647, el nivelador William Thompson, muerto poco tiempo después cerca de Wellingborough, tuvo problemas en Colnbrook (véase *supra*, pp. 18, 58). El contacto con Harrow tiene una curiosa historia, que Morrison Davidson atribuía al Rev. Thomas Hancock, de Harrow, a cuyo «profundo conocimiento de la Commonwealth» también rindió tributo Berens. Parece ser que en 1652 Winstanley «salió de Harrow-on-the-Hill, llegó hasta Nottingham, donde fue 'detenido' por los esbirros de 'la ley y el orden', y desaparece» (M. Davidson, *The wisdom of Winstanley*, 1904, p. 25; L. H. Berens, *The digger movement in the days of the Commonwealth*, 1906, p. 148). La historia encajaría mejor en el verano de 1650 que en el de 1652. Hancock, un socialista laudiano (véase su oba *The puritans and the tithes*, 1905), tal vez tuviera acceso a ciertas fuentes ahora desaparecidas. Su confirmación se ve sugerida por la existencia de una colonia de cavadores en Nottinghamshire y por la alegación de que Winstanley invadió la parroquia de Fenny Drayton (lugar de nacimiento de George Fox) aproximadamente por estas fechas y mantuvo en ella discusiones con el ministro, Nathaniel Stephens (Stephens, *A plaine and easie calculation of... the name of the Beast*, 1656, páginas 267-71; *DNB*, Stephens). Stephens nos dice que su folleto estaba «terminado hace varios años» (p. 295).

[93] *Fenstanton records*, p. 269. El nombre de Warboys sugiere un distrito de bosques. En 1593 había habido en Warboys brujas famosas. Sobre Foster, véase *infra*, pp. 211-213.

[94] *Fenstanton records*, p. v; P. Hardacre, «Gerrard Winstanley in 1650», *Huntington Library Quarterly*, XXII, pp. 345-49. Lady Eleanor, una personalidad excéntrica que se consideraba a sí misma como profetisa, merece un espacio mayor del que aquí podemos reservarle. Véase T. Spencer, «The history of an unfortunate lady», *Harvard Studies and Notes in Philology and Literature*, X, pp. 43-59, e *infra*, p. 266.

[95] *The Perfect Diurnall*, 1-8 de abril de 1650, citado por Tindall, *John Bunyan, mechanik preacher*, p. 255; *Fenstanton records*, pp. 269-71. Sobre los hombres de la Quinta Monarquía, véase *supra*, pp. 85-86.

[96] W. S. Hudson, «Gerrard Winstanley and the early quakers», *Church History*, XII, pp. 191-94.

[97] Sabine, pp. 200, 304 y 356; Thomas, «Another digger broadside», página 58.

tonces entre seis y siete chelines)[98]. El poeta cavador Robert Coster añadía que un incremento de la superficie cultivada haría descender el precio de la tierra y por lo tanto el coste de la vida[99]. La costumbre por la que los dueños de los señoríos reclamaban derechos de propiedad sobre las tierras comunales, para poder así evitar su cultivo en beneficio de los pobres —argumentaba Winstanley—, tendría que haber sido abolida con el derrocamiento del poder real[100]. El cultivo comunal permitiría invertir capital en mejoras sin tener que sacrificar los intereses de los plebeyos. Existía tierra suficiente para mantener diez veces la población actual, acabar con la mendicidad y el crimen y hacer de Inglaterra «la primera de las naciones»[101].

Este fue el programa que concibió Winstanley en el cruel invierno de 1648-49. A él le parecía tan original y tan importante que lo atribuía a un mandamiento divino. La visión que tuvo durante un trance le dijo que proclamara el mensaje siguiente: «Trabajad juntos; comed juntos el pan.» «El que trabaja para otro, o por un salario, o para pagar su renta, trabaja inicuamente [...] pero los que están resueltos a trabajar y a alimentarse juntos, haciendo de la tierra un tesoro común, unen sus manos con las de Cristo para sacar a la creación de la esclavitud y redimir todas las cosas de la maldición.» Después de divulgar este mensaje, tanto oralmente como por escrito, Winstanley decidió que tenía que «salir a la luz pública y divulgarlo con mi actuación», organizando «a los llamados pueblo llano para estercolar y trabajar las tierras comunales»[102].

La conclusión de Winstanley de que el cultivo comunitario de las tierras comunales era la cuestión crucial, el punto de partida desde el que el pueblo llano de toda Inglaterra construiría una comunidad justa, era absolutamente correcta. El señor Thomas ha escrito que «el movimiento de los cavadores en su conjunto puede ser considerado acertadamente como la culminación de un siglo de incursiones no autorizadas en los bosques y terrenos baldíos por parte de los colonos ilegales y

[98] Sabine, pp. 408 y 414; Hoskins, «Harvest fluctuations in English economic history, 1620-1759», p. 29.

[99] R. Coster, «A mite cast into the common treasury», 1649, en Sabine, página 657.

[100] Sabine, pp. 307-8 y 322-23; véase p. 420. Véase *supra*, pp. 44-45.

[101] *Ibid.*, pp. 414 y 507; véase E. G., *Wast lands improvement*, sin fecha, ¿1653?, pp. 1-7.

[102] Sabine, pp. 190, 194 y 262. Sobre las visiones, véase *infra*, p. 279.

51

de los plebeyos locales, aguijoneados por la escasez de tierras y la presión demográfica», y, según añade la señora Thirsk, por la falta de puestos de trabajo eventuales durante la depresión de 1648-49[103]. Winstanley había llegado a la única posible solución democrática, que no consistía simplemente en una vuelta al pasado, como tendían a serlo todas las otras propuestas radicales de las décadas revolucionarias: una ley agraria, divisibilidad de las herencias, estabilidad en las enfiteusis. Los argumentos económicos contra aquellos que simplemente defendían los tradicionales derechos comunitarios sobre los terrenos baldíos eran abrumadores. La creciente población de Inglaterra sólo podía ser alimentada con un cultivo más intensivo, sometiendo al arado las tierras marginales. Los cercamientos efectuados por hombres con capital, haciendo caso omiso de los derechos de los plebeyos, cumplieron por lo menos ese objetivo; a largo plazo, como pretendían sus defensores, crearon más empleo. Pero a corto plazo quebrantaron una forma de vida, produciendo una intensa miseria; y el empleo que acabaron por crear no era de la clase que podía resultar atractivo para los plebeyos libres.

El cultivo colectivo de los terrenos baldíos por los pobres podría haber tenido las ventajas del cultivo a gran escala, del desarrollo planificado, del uso de fertilizantes, etc. Podría haber alimentado a la población inglesa en expansión sin quebrantar la tradicional forma de vida hasta el extremo en que de hecho se quebrantó. Los cavadores sembraban sus tierras de zanahorias, chirivías y judías, los cultivos que habían de transformar la agricultura inglesa del siglo XVII al hacer posible mantener vivo al ganado a lo largo del invierno para que fertilizara la tierra[104]. «Estercoladura» es la palabra crucial en el programa de Winstanley. («La verdadera y pura religión consiste en dejar tranquilamente a cada uno que tenga tierra para estercolar».) Winstanley había conseguido una solución para su propia paradoja, «la esclavitud de que se quejan los pobres, a quienes sus hermanos obligan a seguir siendo pobres en una tierra donde existiría tanta abundancia para todo el mundo si la codicia y el orgullo no reinaran en un hermano sobre el otro»[105].

La *gentry* y los párrocos de las proximidades de la colina de St George se daban cuenta de que los cavadores estaban

[103] Thomas, «Another digger broadside», p. 58; Thirsk, «Seventeenth century agriculture and economic change», p. 166.

[104] E. Kerridge, *The agricultural revolution*, 1967, caps., VII y VIII.

[105] Sabine, pp. 428 y 558.

haciendo algo diferente, en cierto modo, de la forma tradicional de ocupación ilegal de tierras. El párroco Platt manifestó a Winstanley que el cultivo en común por lo menos era más tolerable que la tala de los árboles que crecían en las tierras comunales. La ocupación y el cultivo ilegal de la tierra podía considerarse que se hacía por cortesía del dueño del suelo; pero talar los bosques en contra de sus deseos constituía una afirmación directa de un derecho de propiedad que no podía ser tolerada. Y en realidad lo que los cavadores intentaban era «tener provisiones para nosotros y para nuestros hermanos pobres, de un extremo a otro de Inglaterra [...] procurarnos pan para comer hasta que el fruto de nuestras labores sobre la tierra produzca su cosecha». Los cavadores habían ordenado a los dueños de los señoríos que dejasen de talar «nuestros bosques y árboles comunales [...] paro su uso privado». Esto intentaba ser, como lo eran todas las acciones de los cavadores, tanto un reto simbólico como un paso económicamente necesario [106].

En 1650, los cavadores habían añadido una demanda para que las tierras confiscadas a la Iglesia, la Corona y los realistas fueran transferidas a los pobres. En *The law of freedom*, Winstanley llegaba a proponer que las ventas de tierras autorizadas por el Parlamento fueran rescindidas y que todas las tierras confiscadas cuando se produjo la disolución de los monasterios, un siglo antes, se sumaran al fondo público de tierras de la Commonwealth [107]. Estas dos últimas propuestas podían atacar en profundidad las relaciones de propiedad establecidas. La peligrosidad de los cavadores provenía del hecho de que exhortaban a los pobres a organizarse con vistas a la acción práctica. Las comunidades colectivas, de haber subsistido, habrían superado la dispersión de fuerzas, que fue la perdición de los niveladores: habrían sido para los verdaderos niveladores lo que el Nuevo Ejército Modelo pudo haber sido para los niveladores, y habrían podido extenderse por todo el país.

La estercoladura colectiva de las tierras comunales constituía una ley religiosa para los cavadores; para el párroco Lee, «una cerca en el campo es tan necesaria en su género como el gobierno en la Iglesia o en la Commonwealth». La religión, la libertad, la propiedad y el gobierno estaban, para los dos bandos en disputa, estrechamente vinculados. «El nombre mismo

[106] *Ibid.*, pp. 433 y 272-74.
[107] *Ibid.*, pp. 363, 557-58 y 560.

de reforma [de la Iglesia]», añadía Lee, «es tan explotado por el vulgo como el cercamiento; esas sagradas órdenes de la magistratura y del sacerdocio [...] se están convirtiendo ahora en ofensivas para la multitud niveladora» [108].

5. LA VERDADERA LIBERTAD DE LA COMMONWEALTH

Para Winstanley, Jesucristo fue el primer nivelador [109]. El pensamiento de Winstanley incorpora muchas de las ideas niveladoras: va más allá de ellas, más allá de la visión del pequeño propietario, en su hostilidad hacia la propiedad privada como tal.

> En el principio, el gran creador, la Razón, hizo la tierra para que fuera un tesoro común, para mantener a las bestias, a los pájaros, a los peces y al hombre; el señor que iba a gobernar esa creación [...] Ni una sola palabra se dijo en el principio de que una rama de la humanidad fuera a dominar sobre la otra [...] Pero [...] las imaginaciones egoístas [...] erigieron a un hombre para que enseñara y dominara a otro. Y de este modo [...] el hombre fue sometido a la esclavitud y se convirtió respecto a algunos hombres de su propio género en un mayor esclavo de lo que las bestias del campo lo eran para él. Y, con ello, la tierra [...] fue rodeada de cercas por los maestros y los dominadores, y los demás fueron hechos [...] esclavos. Y esta tierra, que está dentro de esta creación y que constituyó un almacén común para todos, es comprada y vendida y retenida en manos de unos pocos, con lo que el gran Creador es sumamente deshonrado, como si fuera un aceptor de personas, deleitándose en la confortable vida de algunos y regocijándose en la miserable pobreza y en las estrecheces de los demás. Desde el principio no fue así [...]

Winstanley decía a los dueños de los señoríos:

> El poder de cercar la tierra y poseerla en propiedad fue introducido en la creación por vuestros antepasados con la fuerza de las armas; los cuales primero asesinaron a sus semejantes, los hombres, y después entraron a saco en sus tierras y las robaron, y os dejaron en sucesión las tierras a vosotros, sus hijos. Y por consiguiente, aunque vosotros no hayáis matado ni robado, sin embargo mantenéis esta cosa maldita en vuestras manos con el poder de las espadas, y así justificáis las malas obras de vuestros padres, y

[108] Lee, *A vindication of regulated enclosure*, pp. 27-8; véase *supra*, página 90.
[109] Sabine, pp. 390-91, 454 y 471.

este pecado de vuestros padres recaerá sobre vuestras cabezas y las de vuestros hijos hasta la tercera o cuarta generación, y más todavía, hasta que vuestro ensangrentado y criminal poder sea erradicado de la superficie de la tierra[110].

Winstanley extendía la justificación niveladora de la democracia política a la democracia económica:

Los hombres más pobres tienen un título tan verdadero y un derecho tan justo a la tierra como los hombres más ricos [...] La verdadera libertad reside en el libre disfrute de la tierra [...] Si el pueblo llano no tiene en Inglaterra otra libertad que la de vivir entre sus hermanos más importantes y trabajar para ellos a cambio de un salario, ¿qué mayor libertad tiene en Inglaterra de la que podríamos tener en Turquía o en Francia?[111].

Winstanley iba más allá de la teoría niveladora del yugo normando de que todo lo que necesitamos es retornar a las leyes de los anglosajones libres. «Las mejores leyes que tiene Inglaterra», declaraba, «son yugos y esposas, que encadenan a una clase del pueblo a la otra». «Todas las leyes que no están fundamentadas en la equidad y en la razón, que no otorgan una libertad universal a todos sino con acepción de personas, deben [...] ser cortadas de raíz junto con la cabeza del rey»[112]. Pero los gobernantes de Inglaterra no habían completado la Revolución:

Mientras ese poder real se mantenía en un hombre llamado Carlos, todas las clases de gentes se quejaban de la opresión [...] Por tanto, vosotros, que erais la *gentry*, cuando estabais reunidos en el Parlamento, invocasteis al pobre pueblo llano para que acudiera a ayudaros [...] Aquella alta rama ha sido desgajada del árbol de la tiranía, y el poder real que radicaba en aquel individuo ha sido arrojado por la borda. Pero, ¡ay!, la opresión todavía es un gran árbol y aún oculta el sol de la libertad al pueblo pobre.

El poder real, el clero, los abogados y la compra y venta estaban todos concadenados: «Si uno de ellos cae realmente, todos deben caer»[113].

Winstanley debía de expresar la opinión de muchos radicales desencantados cuando, en 1652, escribía:

[110] *Ibid.*, pp. 251-52 y 269.
[111] *Ibid.*, pp. 321, 519-20 y 288.
[112] *Ibid.*, pp. 303 y 390. Sobre el yugo normando, véase *P. and R.*, páginas 50-122.
[113] Sabine, pp. 357 y 381-82; véanse pp. 484-86.

Por consiguiente, tú, ejército de la Commonwealth de Inglaterra, ¡ten cuidado! El enemigo no pudo vencerte en el campo de batalla, pero puede ser demasiado duro para ti en política si no vigilas de cerca hasta ver establecida la libertad común. Porque si la autoridad real fuera de nuevo establecida en vuestras leyes, el rey Carlos os habría conquistado a vosotros y a vuestra posteridad por medio de la política y os habría ganado, aunque aparentemente vosotros le hayáis cortado la cabeza[114].

Winstanley había dicho a Fairfax, en 1649, que el propósito de los cavadores «no era solamente acabar con el yugo normando» y restaurar las leyes sajonas. «No, no es ése», sino restaurar «la pura ley de justicia anterior a la Caída»[115].

En 1652, dos años después del fracaso de la colonia cavadora de Cobham, Winstanley publicó *The law of freedom in a platform*, proyecto de constitución de una república comunista. «Todos los hombres han defendido la libertad», había escrito anteriormente; «y ahora que el enemigo común ha desaparecido estáis todos como hombres entre la niebla, buscando la libertad sin saber dónde está ni qué es». Winstanley podía decírselo. «La verdadera libertad está allí donde los hombres reciben su alimento y manutención, que se encuentran en el uso de la tierra... Para los hombres sería mejor no tener cuerpo que no tener alimento para el mismo.» La verdadera dignidad humana sólo sería posible cuando se estableciera la propiedad comunal y cesara la compra y venta de la tierra y del trabajo[116]. Resulta imposible resumir *The law of freedom*: el lector debe verlo por sí mismo. Su importancia no sólo reside en su concepción general, bastante notable para aquella época, sino también en el detalle con que fue elaborado. *The law of freedom* parece haber sido concebido como un documento «posibilista», dedicado a Oliver Cromwell con la esperanza de que éste pudiera llevarlo a cabo. ¿De qué otro modo si no se podría haber realizado en 1652? Esto puede explicar algunos de sus aparentes compromisos, pero en su conjunto constituye una sincera exposición de los ideales de Winstanley tal como resultaron modificados por su experiencia en la colina de St George.

Hace algunos años, el señor Dell apuntaba pertinentemente que Winstanley ofreció dos descripciones de la sociedad co-

[114] *Ibid.*, pp. 573-74.
[115] *Ibid.*, p. 292; cf. p. 259, e *infra*, p. 134.
[116] Sabine, pp. 316, 519-20 y 595-96; véanse pp. 191-92 y el epígrafe de este capítulo.

53

munista[117]. La primera de ellas puede deducirse de su crítica oposición a los males de su propio tiempo. Describía, por contraste, una sociedad anarquista. Magistrados y abogados estarían de más cuando no existieran compras y ventas, exactamente igual que en una sociedad en la que cualquier artesano tuviera libertad para predicar se harían innecesarios los clérigos profesionales[118]. Winstanley esperaba que entonces el Estado, en términos marxistas, desaparecería de inmediato. «¿Qué necesidad tenemos de leyes sobre encarcelamiento, flagelación y ahorcamiento para someterse unos a otros a la esclavitud?» Solamente la codicia hacía del robo un pecado. La pena de muerte era un asesinato incluso para los asesinos: sólo Dios, que da la vida, puede quitarla[119]. Pero después del fracaso de la colonia de los cavadores, cuando Winstanley se puso a redactar una constitución para su nueva sociedad, incluyó diversas leyes porque se dio cuenta de que «de las mentes irracionalmente ignorantes pueden surgir malas acciones». Pero en ella se suprimían las prisiones y se insistía en que toda ley debe ser correctiva y no punitiva[120]. Ahora bien, Winstanley recalcaba el hecho de que se necesitaría un ejército para «reprimir y exterminar a todo aquel que intentara mantener o volver a implantar una esclavitud regia», para proteger a la comunidad contra «la brutalidad del pueblo» y para hacer cumplir las leyes; pero este ejército iba a ser una milicia popular, que no obedecería a un Parlamento que no fuera representativo del pueblo. La libertad quedaba asegurada mediante el derecho de resistencia popular[121].

La experiencia de Winstanley con los «violentos propietarios» de la colina de St George, y quizás con los *ranters* entre sus propias filas[122], le había enseñado que podían ser necesarios algunos compromisos. Para entonces ya presentía que sería necesario un proceso de educación y adaptación más largo del que originalmente había previsto. Proponía que los magistrados fueran elegidos anualmente y responsables ante «sus dueños, el pueblo, que los elige». Estos funcionarios debían incluir algunos planificadores («supervisores»). Durante el período de transición tales funcionarios podrían recibir asigna-

[117] E. Dell, «Gerrard Winstanley and the diggers», *The Modern Quarterly*, IV, p. 138-39.
[118] Sabine, pp. 282 y 512; véase Walwyn, citado *infra*, pp. 258-259.
[119] Sabine, pp. 283, 471-72, 512, 380 y 197.
[120] *Ibid.*, pp. 515, 527, 535-39, 562 y 571-76.
[121] *Ibid.*, pp. 539-40, 552-53 y 572-73.
[122] Véase *infra*, pp. 218, 306-307.

ciones en concepto de sueldo y manutención, para garantizar que los pobres pudieran ocupar estos puestos. El incumplimiento de las leyes para la salvaguardia de la república sería castigado con penas que incluirían la privación de los derechos civiles y trabajos forzados. Estas penas se extenderían incluso hasta la pena de muerte para los asesinatos, las compras y ventas, las violaciones o el ejercicio de su profesión por parte de abogados o párrocos[123]. En 1649, Winstanley había escrito que «todo castigo que tenga que infligirse [...] sea sólo el justo para hacer que el delincuente [...] viva en la comunidad de la justa ley del amor de los unos a los otros». Entonces postulaba los trabajos forzados como un castigo para la holgazanería, delito que él asociaba más con la *gentry* que con los pobres [124]. En su república ideal no existirían abogados y se suprimirían las prisiones; las personas acusadas comparecerían bajo palabra (el quebrantamiento de la misma era otro de los delitos que se castigaban con la muerte).

Dado que Winstanley no consideraba la posibilidad de la expropiación forzosa, era obligado que existiera un intervalo de tiempo durante el cual se utilizara la persuasión contra «las mentes irracionalmente ignorantes», «las mentes brutales»[125]. Sin lugar a dudas, ésta era la razón por la que los derechos políticos se ampliaban a todos los varones, con la excepción de los defensores de Carlos I y de aquellos que se habían dado demasiada prisa en comprar y vender las tierras de la república, las cuales tenían que ser restituidas. Los funcionarios no necesitaban ser miembros de la Iglesia, esto es, se instituía la tolerancia universal. El casamiento sería una ceremonia civil, realizada por amor y no por dinero. El Parlamento, elegido anualmente, sería el más alto tribunal de justicia de la nación y supervisaría a todos los demás tribunales y funcionarios[126].

Winstanley, lo mismo que Harrington, atribuía una gran importancia política a la propiedad de la tierra. Aunque el cultivo en comunidad le parecía el principal remedio para los males de Inglaterra, no ignoraba, bajo ningún concepto, otros aspectos de la vida económica. Su lista de industrias en *The law of freedom* ilustra el grado en que, en la Inglaterra del siglo XVII, prácticamente toda la industria existente era industria de recolección y elaboración de productos naturales. Win-

[123] Sabine, pp. 553-54 y 591-99. El delito de violación incurría en la pena de muerte porque arrebata la libertad del cuerpo.
[124] *Ibid.*, pp. 193, 197-98 y 432.
[125] *Ibid.*, pp. 515 y 552.
[126] *Ibid.*, pp. 536-42, 556-57 y 599.

54

stanley criticaba la forma en que los portazgos de las ciudades con mercados saqueaban a los campesinos que acudían a ellas [127]. Esto se acabaría cuando se suprimieran las compras y las ventas. Winstanley había reflexionado sobre estos problemas lo suficiente como para darse cuenta de que tendría que existir un monopolio estatal para el comercio exterior, una de las primeras cosas que el gobierno soviético estableció después de asumir el poder en 1917 [128]. La supresión del trabajo asalariado llevaba consigo, como un necesario corolario, la preservación del aprendizaje. En general, Winstanley pensaba que el sistema de gobierno de los gremios londinenses era «muy racional y [estaba] bien ordenado», a condición de que los funcionarios fueran elegidos anualmente [129].

Naturalmente, la educación le parecía a Winstanley algo de la mayor importancia. Continuaría hasta que los hombres «conocieran todas las artes y lenguas». Y lo que es bastante excepcional para el siglo XVII sería universal (para ambos sexos) e igual: no habría estudiosos especializados que vivieran «sencillamente del trabajo de los demás hombres», cuyo «despliegue de conocimientos estriba en leer o reflexionar u oír hablar a los otros». Los niños aprenderían «oficios y algún tipo de trabajo corporal, así como lenguas o historia» [130]. A las niñas se les enseñaría música y aprenderían a leer, a coser, a hacer calceta y a hilar. La experimentación y la invención se verían estimuladas y recompensadas. Hasta ese momento, «el miedo a la miseria y la preocupación por el pago de la renta a los capataces han impedido muchos inventos valiosos». «El poder real ha aniquilado el espíritu de conocimiento, pues no podía sufrir que éste surgiera en toda su belleza y plenitud» [131]. Los inventos serían dados a conocer por dos administradores de correos [*postmasters*] que se eligirían en cada parroquia, funcionarios exclusivos de Winstanley, que yo sepa. Estos recogerían información estadística, y darían cuenta de la misma, acerca de la riqueza y bienestar de sus comunidades y darían a conocer la información de importancia sobre las otras partes del país que les llegara de los centros regionales. La idea tal vez se inspirara algo en la Oficina de Direcciones (*Office of*

[127] *Ibid.*, pp. 578-79 y 526; véase el ataque a las oligarquías urbanas que figura en *Light shining in Buckinghamshire* (*ibid.*, p. 620).
[128] Sabine, pp. 564, 571, 580 y 595.
[129] *Ibid.*, pp. 541, 548-49; véanse pp. 190-91, 194-96, 261-62 y 423.
[130] Walwyn estaba también a favor de una educación politécnica (H. y D., p. 336).
[131] Sabine, pp. 576-80.

Addresses) de Hartlib, pero su enfoque estadístico enlaza con aquella aritmética política que William Petty iba a hacer tan influyente en Inglaterra a finales del siglo XVII. Los administradores de correos podrían así dar a conocer, en el acto, cualquier nuevo invento o descubrimiento. Esta sería una de las muchas formas en que la organización de la sociedad comunista de Winstanley rompería las barreras internas que dificultaban la unidad nacional. Se prohibirían los secretos comerciales. De este modo se ayudaría a la república a prosperar en paz y abundancia, y otras se sentirían estimuladas «a emplear su razón y su industria» en emularla, no sólo para aumentar la producción, como insistiría un economista moderno, sino «para alcanzar la belleza de nuestra república», como dijo Winstanley, con palabras a las que William Blake o Herbert Marcuse podrían haber dado su aprobación [132].

Winstanley hablaba en nombre de «los pobres menospreciados de la tierra» [133], y éstos fueron los que constituyeron su colonia de la colina de St George. Pero él pensaba en la sociedad como un todo, en la humanidad como un todo. «¡Ay!, pobres y ciegos topos», increpaba Winstanley a «los dueños de los señoríos y a la *gentry* normanda», «os esforzáis por quitarme los medios de vida y la libertad de esta pobre y débil estructura, mi cuerpo de carne y hueso, el cual es la casa en que habito durante un tiempo; pero yo me esfuerzo por abatir vuestro reino de tinieblas y por abrir las puertas del infierno y romper en pedazos las ligaduras del demonio con las que estáis atados, para que vosotros, mis enemigos, podáis vivir en paz; y éste es todo el daño que yo os desearía» [134]. El *ranter* Abiezer Coppe pensaba que existía «un designio extraordinariamente glorioso» en la destrucción de la propiedad: «se buscará la igualdad, la comunidad y el amor universal para lograr la total confusión del abominable orgullo, del asesinato, de la hipocresía, de la tiranía y de la opresión» [135]. De modo similar, Winstanley creía que

> dondequiera que exista un pueblo [...] unido por la común comunidad de medios de vida se convertirá en el país más fuerte del mundo, porque entonces serán como un solo hombre para la

[132] *Ibid.*, pp. 570-71. Este punto fue subrayado por esa sensible estudiosa que es Margaret James en *Social problems and policy during the puritan revolution*, p. 305.
[133] Sabine, p. 473.
[134] *Ibid.*, p. 333.
[135] En Cohn, *The pursuit of the millennium*, p. 372.

defensa de su patrimonio [...] Mientras que, por el contrario, la defensa de la propiedad y del interés individual divide al pueblo de un país y al mundo entero en partes y es la causa de todas las guerras y de todas las matanzas y discordias en todos los lugares [...] Pero una vez que la tierra vuelva de nuevo a ser un tesoro común, como es debido [...] entonces cesará esa enemistad de todos los países y ninguno se atreverá a intentar la dominación de los demás, ni nadie osará matar a nadie, ni desear mayor parte de la tierra que otro [136].

6. DIOS Y RAZON

El subtítulo de *The law of freedom* era *True magistracy restored*. «Mientras reconozcamos a los propietarios de tierra», nosotros mismos «obstaculizaremos la labor de restauración», que es la salvación [137]. Desde sus primeros folletos, Winstanley venía argumentando que la razón impregna todo el universo y «habita en cada criatura, pero supremamente en el hombre». «Si sometéis vuestra carne a este poderoso gobernador, el espíritu de justicia que anida en vosotros os llevará a la comunidad con el mundo entero.» Entonces «estaréis en comunidad con aquel que el el Padre de todas las cosas». «El espíritu en la carne es Jesucristo» [138]. En diciembre de 1649, Winstanley escribió un prefacio para una recopilación de sus folletos teológicos, publicada en 1650. Este prefacio contiene un saludable recordatorio de que no renegaba de esos escritos, aunque en muchos aspectos su pensamiento los hubiera superado. Atribuye sus ideas posteriores al «mismo poder» que le había impulsado en sus primeros folletos [139]. Pero el lado materialista del panteísmo de Winstanley llega a hacerse más explícito en los escritos posteriores, más políticos.

«Toda la creación [...] es el ropaje de Dios.» «El Padre es el poder universal que se ha esparcido por todo el globo terrestre; el Hijo es el mismo poder concentrado en una sola persona, que se muestra en ella, haciendo de aquella persona sujeto de un solo espíritu y conocedor de aquel que está en todas partes.» Todos los hombres pueden llegar a ser hijos en este sentido y alcanzar ese conocimiento. «En esto consiste la

---

[136] Sabine, pp. 262 y 253-54.
[137] *Ibid.*, p. 152, 157, 169, 186-87, 243, 260, 290 y 534.
[138] Winstanley, *The saints Paradice*, sin fecha, ¿1648?, sig. B, E; páginas 54-7.
[139] Winstanley. *Several pieces gathered into one volume*, 1650, introducción. En Manchester Free Reference Library.

excelencia de la obra, en que un hombre pueda llegar a ver a Cristo en las demás criaturas tanto como en sí mismo.» «Cristo, o el poder esparcido de la luz, introduce el conocimiento de sí mismo, puesto que se encuentra en todos las cosas, en la clara experiencia del hombre.» Este era un argumento en favor de una completa y miltoniana libertad de iniciativa en materia de enseñanza y lectura [140]. Con este espíritu de Cristo en su interior, los hombres no necesitan más predicadores que «los objetos de la creación», el mundo material [141]. Esta idea de un Dios inmanente a toda la creación material puede compararse, de manera muy interesante, con el posterior desarrollo por parte de Traherne de este mismo tema. En Winstanley, incluso más que en Traherne, se encuentra asociado a un respeto por la ciencia natural como medio de llegar a familiarizarse con las obras divinas. Winstanley parece aproximarse a una anticipación del principio de Spinoza: «Cuanto más entendemos las cosas individuales, más entendemos a Dios» [142]. Pero ello puede haber sido una aplicación de la creencia mágica paracelsiana de que «las cosas invisibles de Dios [...] se ven [...] en sus obras» [143], que aparece, cautamente, en la *History of the world*, de Ralegh [144].

Winstanley no quería saber nada de la religión tradicional. Su anticlericalismo fue mucho más drástico, seguro y sistemático que el de cualquier otro escritor de la época de la Revolución, y existieron muchos anticlericales entre ellos. «¿Cuál es la razón», se preguntaba Winstanley, «de que la mayoría de las personas sean tan ignorantes en lo que que respecta a sus libertades y, por tanto, tan poco aptas para ser elegidas como funcionarios de la república? Porque», respondía, «el viejo clero real [...] inculca continuamente sus ciegos principios al pueblo, y de este modo fomenta en él la ignorancia». Muchos de los clérigos habían enseñado que Carlos I era el Ungido del Señor [145]. Los sacerdotes

---

[140] Sabine, pp. 164-71 y 451; véanse pp. 112, 130-32, 251, 445-46 y 508-9.
[141] *Ibid.*, pp. 224-25.
[142] B. Spinoza, *Etica*, parte V, proposición XXIV, citado por S. Hampshire, *Spinoza* (ed. Penguin), p. 169; véase *infra*, pp. 401-402.
[143] Thomas Tymme, dedicatoria a su traducción de *The practice of chymicall and hermeticall physicke*, de J. Duchesne, 1605, citado por A. G. Debus, *The English Paracelsians*, 1965, pp. 88-90; véase *infra*, páginas 275-280.
[144] Pierre Lefranc, *Sir Walter Ralegh, écrivain*, París, 1968, pp. 462-64.
[145] Sabine, pp. 544 y 331.

reclaman el derecho al cielo para después de su muerte y, sin embargo, pretenden tener su cielo también en este mundo y se quejan fuertemente del pueblo porque éste no quiere darles grandes medios de subsistencia temporal. Y aún les dicen a los pobres que deben estar contentos con su pobreza y tendrán su cielo en la otra vida. Pero ¿por qué no podemos nosotros tener nuestro cielo aquí (esto es, una vida confortable en la tierra) y también el cielo en la otra vida, lo mismo que vosotros? [...] Mientras los hombres están contemplando el cielo, soñando con la felicidad o temiendo al infierno después de que se hayan muerto, sus ojos están ciegos porque no ven cuáles son sus derechos de nacimiento ni lo que tienen que hacer aquí en la tierra mientras están con vida[146].

Un cristiano tradicional, que «piensa que Dios está en los cielos por encima del firmamento y luego reza a ese Dios que él imagina que está allí y en todas partes, [...] adora a su propia imaginación, que es el demonio»[147]. «Vuestro Salvador tiene que ser un poder que esté dentro de vosotros para libraros de esa esclavitud interior; el Cristo externo y el Dios externo no son sino Salvadores hombres»[148]. El propio Winstanley llegó a utilizar la palabra Razón con preferencia a la palabra Dios «porque he sido mantenido en las tinieblas por esta palabra, como veo que mucha gente también lo es». Tenemos que tener cuidado «para no deshonrar al Señor al hacerle autor de la miseria de las criaturas», como hacen los predicadores del fuego del infierno[149]. Winstanley hablaba de su Dios en términos similares al *Nobodaddy* de William Blake, a menos que supongamos que apoyaba un dualismo completamente maniqueo, lo que no es probable. Winstanley les decía a «los sacerdotes y celosos profesores» que ellos adoraban al demonio[150]. Hablaba del «Demonio-Dios». «El Cristo externo, o el Dios externo... resultan algunas veces demonios»[151]. A sus adversarios en el tribunal de Kingston les decía que «ese Dios al que vosotros servís, y que os ha hecho lores, caballeros, gentileshombres y propietarios, es la codicia»[152]. Este Dios dio a

[146] *Ibid.*, pp. 409 y 569.
[147] *Ibid.*, pp. 107-8; véase *The saints Paradice*, sig. A-B y p. 55; Sabine, p. 456.
[148] *Ibid.*, p. 496.
[149] *Ibid.*, pp. 105 y 219-20.
[150] *Ibid.*, p. 168; véanse pp. 383 y 476.
[151] *Ibid.*, pp. 222 y 496.
[152] *Ibid.*, p. 332; véanse pp. 137, 197, 327 y 437, y K. V. Thomas, «Another digger boadside», p. 61: «Su Dios codicia, el Dios de este mundo.» Este es un argumento que hace suponer o bien que Winstanley tomó

los hombres derecho a la propiedad privada de la tierra y «estableció que el pueblo pagara diezmos al clero»[153]. Es a este Demonio-Dios al que adora la Iglesia estatal. «Nosotros no iremos nunca a la iglesia ni serviremos a su Dios»[154].

El rechazo por parte de Winstanley de la deidad que justifica el dominio del propietario, a cuya imagen ha sido creado, difícilmente podía haber sido más completo. A la acusación de que sus creencias «destruirán todo gobierno y todo sacerdocio y religión», Winstanley replicaba fríamente: «Es muy cierto.» En *The law of freedom* adelantaba explicaciones psicológicas de la creencia en un Dios exterior y en los ángeles, así como en lugares de gloria y tormento[155]. Esta filosofía, que se originó en una visión, parece haber acabado en una especie de panteísmo materialista, en el que Dios o la Razón abstracta sólo pueden ser reconocidos en el hombre o en la naturaleza, y el hombre es más importante que las abstracciones.

Winstanley llevó esta tendencia hasta su conclusión lógica. Saludando tanto a la tradición mágica como a la ciencia experimental, escribió:

Conocer los secretos de la naturaleza es conocer las obras de Dios [...] Y verdaderamente, si conocierais las cosas espirituales, conoceríais cómo el espíritu o el poder de la sabiduría y la vida, que produce el movimiento o el crecimiento, reside en el interior y gobierna tanto los diversos cuerpos de las estrellas y de los planetas arriba en los cielos como los diversos cuerpos aquí abajo en la tierra, tales como la hierba, las plantas, los peces, las bestias, los pájaros y la humanidad. Porque llegar a Dios más allá de la creación, o saber qué hará con los hombres después de su muerte, si es que hace algo más que desintegrarlos en sus esencias de fuego, agua, tierra y aire de que están compuestos, es un conocimiento que se sitúa más allá de la frontera o capacidad del hombre para alcanzarlo mientras vive en su cuerpo compuesto[156].

parte en la redacción de este folleto, o bien que fue escrito por alguien estrechamente ligado a él; véase la referencia a Caín en la misma página.
[153] Sabine, pp. 385 y 532; aquí Winstanley está hablando claramente del Dios del Antiguo Testamento; véase p. 569.
[154] Sabine, p. 434. Véase L. Clarkson, *A single eye*, 1650, sig. A 1v.
[155] *Ibid.*, p. 567-69 y 471; véase *infra*, p. 170.
[156] *Ibid.*, p. 565; véase R. O[verton], *Man wholly mortal*, 2.ª ed., 1655, páginas 23-4.

57

7. NUEVOS MITOS EN SUSTITUCION DE LOS ANTIGUOS

Una de las cosas más sorprendentes de Winstanley, entre sus muchas cosas sorprendentes, es el uso mitológico que hace del material bíblico. Existen, desde luego, precedentes de ese uso: la Familia del Amor fue acusada de transformar la Biblia en alegorías, en especial la historia de la Caída [157]. Esto lo hicieron también muchos *ranters*. Joseph Salmon enseñaba que el verdadero cristiano no era aquel que creía en la verdad histórica de la Biblia, «sino aquel que, gracias al poder del espíritu, cree que toda esa historia se cumplirá en el misterio; [...] la historia es Cristo para nosotros, el misterio es Cristo en nosotros» [158]. Abiezer Coppe, en uno de sus primeros folletos, empleaba las imágenes del *Cantar de los Cantares* para describir una unión erótica entre Cristo, el varón, y el hombre, la hembra [159]. Agar e Ismael, Sara e Isaac, eran alegorías —insistía Erbery—, «aunque tales personas existieron» [160]. Los cuáqueros fueron acusados de transformar «todas las cosas en alegorías o situar a Cristo dentro de ellos mismos» [161]. Por ejemplo, hicieron un mito de la historia de la resurrección hasta tal extremo que a menudo se decía que pretendían haber resucitado de entre los muertos cuando sólo querían decir que habían efectuado una conversión [162].

Este hábito mental era de origen medieval. Calvino pensaba también que Dios hablaba de acuerdo con la capacidad de su auditorio. Pero una cosa era que los clérigos alegorizaran un texto latino cuyo carácter sagrado era aceptado por todas partes y otra completamente distinta que los seglares artesanos presentaran sus propias construcciones alegóricas en un texto vernáculo susceptible de ser leído por todos y hacerlo en el marco de una erudición crítica protestante de la Biblia, en medio de una discusión libre y sin trabas que permitía dar rienda suelta a las actitudes populares y en una atmósfera cargada de expectativas milenaristas.

[157] Perkins, *Works*, 1617-18, III, p. 392; H. Clapham, *Errour on the right hand*, 1608, p. 46.
[158] Salmon, *Anti-Christ in man*, 1647, p. 27.
[159] [Coppe], *Some sweet sips of some spirituall wine*, 1649, pp. 10-11 y *passim;* véase Richard Coppin, citado *infra*, p. 210.
[160] W. E., *The mad mans plea*, 1653, p. 1; Bauthumley, citado *infra*, página 208.
[161] J. Canne, *Truth with time*, 1656, sig. B 3.
[162] G. F. Nuttall, *James Nayler: A fresh approach* (Journal of the Friends' Historical Soc., suplemento 26), pp. 14-5.

De alguna manera, Winstanley se anticipa no sólo a Milton, sino también a Vico y Blake. Su actitud crítica hacia los textos de las Escrituras es muy clara. Señalaba las contradicciones que también vieron Walwyn y Clarkson: la Biblia insinúa la existencia del hombre antes de Adán, por ejemplo. Pero Winstanley lo utilizaba no sólo de manera negativa, para desacreditar la narración bíblica, sino para insistir en que la historia de Adán y Eva debe ser tomada en sentido metafórico y no en sentido literal [163]. Por implicación, Winstanley negaba la inspiración de la Biblia, al igual que los *ranters* Clement Writer y el cuáquero Samuel Fisher [164]. En realidad, Winstanley no estaba verdaderamente interesado en la verdad histórica o no de la Biblia: «Que existieran o no tales cosas visibles no importa demasiado.» «Las Escrituras en su totalidad no son sino un relato de misterios espirituales, que se muestran a los ojos de la carne con palabras, pero han de ser vistas en su entidad sustancial por los ojos del espíritu.» La Biblia debía utilizarse para ilustrar verdades de las que uno estuviera ya convencido: Winstanley estaba dispuesto a utilizar los *Hechos de los Apóstoles*, 4.32, para justificar la comunidad de bienes [165].

El nacimiento de Cristo de una virgen era una alegoría [166], y lo mismo la resurrección. «Cristo yacente en la sepultura, como un grano de trigo sepultado bajo tierra durante un cierto tiempo, y Cristo elevándose, por encima de los poderes de la carne, sobre aquella corrupción y sobre aquellas nubes, pisoteando la maldición bajo sus pies, han de ser contemplados internamente»; Winstanley parece negar cualquier otro tipo de resurrección o de ascensión [167]. La resurrección de los muertos acaece durante nuestras vidas en la tierra: el día del juicio ha comenzado ya y algunos están ya viviendo en el reino de los cielos [168]. El rechazo de la codicia y el establecimiento de una sociedad sin clases serán «un nuevo cielo y una nueva tierra». De forma aún más notable, todas las profecías del Antiguo y del Nuevo Testamento referentes al llamamiento a los

[163] Sabine, p. 210; véase Walwyn, en H. y D., p. 298. La creencia en un mundo anterior a Adán fue atribuida a los familistas elisabetianos por John Rogers (*The displaying of the Family of Love*, 1578) y a Thomas Hariot, protegido de Ralegh, por Thomas Nashe (*Works*, R. B. McKerrow, comp., I, p. 171).
[164] Véase *infra*, pp. 247-256.
[165] Sabine, pp. 462, 116, 128-29 y 204; véase p. 536.
[166] *Ibid.*, p. 480.
[167] *Ibid.*, pp. 113-17, 173 y 215; véase *The saints Paradice*, pp. 21 y 82-3.
[168] Sabine, pp. 229-31 y 234-35; véanse pp. 463 y 484.

judíos y a la restauración de Israel aluden a «esa labor de hacer del mundo un tesoro común»[169]. La salvación es la libertad y la paz. La segunda venida es «la resurrección de Cristo en sus hijos y sus hijas»; la adoración de cualquier otro Cristo que no sea el Cristo en el interior del hombre debe, pues, cesar[170].

Winstanley trataba la historia del Jardín del Edén como un cuento sin importancia, a menos que sea alegóricamente interpretada. «Los predicadores públicos nos han engañado a todos hablándonos de un hombre solo llamado Adán que nos dio muerte a todos nosotros al comer una simple fruta, llamada manzana»: de hecho «sois vosotros, hombres y mujeres, los que habéis comido el fruto prohibido»; Adán simboliza el poder de la codicia en cada hombre[171]. «La manzana que comió el primer hombre es [...] los objetos de la creación.» «Todos los días podemos ver ante nuestros ojos a Adán paseando de arriba a abajo.» El simbolismo del jardín tiene para Winstanley una importancia casi tan grande como para Marvell o Milton. El Edén es la humanidad[172]. En el Edén se decide el conflicto entre la Razón, por un lado, y la codiciosa imaginación, por el otro. «Esa inocencia o esa sinceridad no existía solamente en el hombre de hace seis mil años, sino que es un estado por el que cada rama de la humanidad ha de pasar [...] Es el campo o el cielo en el que Miguel y el Dragón libran la gran batalla de Dios Todopoderoso.» Y este conflicto todavía continúa. «No es necesario que ningún hombre o mujer vayan a Roma o al infierno que está bajo tierra, como dicen algunos, para encontrarse con el papa, el demonio, la bestia o el poder de las tinieblas; tampoco es necesario que suba a los cielos que están sobre el firmamento para encontrarse con Cristo, la palabra de vida. Porque ambas potencias pueden encontrarse en el interior del hombre, luchando la una contra la otra»[173].

Este poético interés por el significado espiritual, más que por la verdad histórica, permitió a Winstanley combinar el mito de la caída con el mito de la conquista normanda: «La última conquista esclavizadora que sobre Israel logró el enemigo fue la normanda sobre Inglaterra»[174]. Igualmente alegórica es la utilización que hace Winstanley de las historias de Caín y Abel y de Esaú y Jacob: el hermano menor es el «pobre oprimido» y el hermano mayor el rico propietario[175]. «Caín vive todavía en todos los grandes terratenientes», decía uno de los folletos de los cavadores que probablemente no fue escrito por Winstanley[176]. Pero «la tierra constituye mi derecho de nacimiento», dice el hermano menor de Winstanley: Dios no hace acepción de personas. A esto, el hermano mayor replica citando las Escrituras, como lo hacían muchos clérigos del siglo XVII. Pero «aunque ese Jacob sea muy humilde, su tiempo ha llegado»; suplantará a Esaú y «le despojará tanto de su derecho de primogenitura como de la bendición»[177]. El uso del mito de los dos hermanos merece un ulterior estudio. «Esaú constituye el final del viejo mundo», decía un folleto que circulaba en Norfolk en febrero de 1649. «El reinado de Jacob, de los santos [...] da comienzo al nuevo mundo»[178]. El *ranter* Abiezer Coppe vinculaba «la sangre del recto Abel» con «la sangre de los dos últimos niveladores que fueron fusilados»[179]. George Fox utilizó el mito en 1659[180]. Bunyan escribió que «la progenie de Caín» eran «los señores y los gobernantes», mientras que «Abel y su generación tienen sus cuellos bajo la opresión»[181].

El doctor Thirsk ha mostrado hasta qué punto eran actuales en el siglo XVII en Inglaterra los problemas de los hermanos menores[182]. La oposición a la primogenitura quizás estaba más extendida y era más importante de lo que los historiadores han estimado. Era compartida por los niveladores Hugh

[169] *Ibid.*, pp. 184 y 260.
[170] *Ibid.*, pp. 262, 161-64 y 264; véase *infra*, p. 137.
[171] *Ibid.*, pp. 203 y 210-18; véanse pp. 446 y 457; *The saints Paradice*, páginas 90-7 y 126-34.
[172] *Ibid.*, pp. 176, 120 y 457-59; véase p. 251.
[173] *Ibid.*, pp. 480-81 y 176.
[174] *Ibid.*, p. 259; véase *supra*, pp. 122-123.

[175] Sabine, pp. 288-89; véanse pp. 253, 256, 323, 425, 490 y 673-75.
[176] Thomas, «Another digger broadside», p. 61.
[177] Sabine, pp. 149, 173, 176-79 y 569; véanse pp. 189, 206, 228 y 480. Winstanley no da mayor importancia al hecho de que en la Biblia Jacob se aprovecha del hambre de su hermano para comprarle su primogenitura por un plato de lentejas.
[178] *Certain queries presented by many Christian people*, 1649, en Woodhouse, p. 244.
[179] Coppe, *The fiery flying roll*, primera parte, pp. 1-5.
[180] Fox, *The lambs officer*, 1659, p. 19.
[181] Bunyan, *Works*, II, p. 445; véase Morton, ob. cit., p. 139, quien con gran perspicacia establece un vínculo entre Coppe y Bunyan. Sobre Jacob y Esaú, véase también G. Smith, *Englands pressures, or, the peoples complaint*, 1645, pp. 4-5; R. Coppin, *Divine teachings*, segunda parte, 1653, p. 52; W. Sprigge, *A modest plea for an equal Commonwealth*, 1659, página 54; sobre Caín y Abel, véase sir H. Vane, *The retired mans meditations*, 1655, p. 173.
[182] J. Thirsk, «Younger sons in the seventeenth century», *History*, LIV, páginas 358-77.

Peter, James Harrington, William Sheppard, Champianus, Northtonus (1655), Robert Wiseman (1656), William Covell, William Sprigge y el anónimo autor de *Chaos* (1659). La abolición de la primogenitura, con objeto de acabar con «los monopolios de los hermanos mayores», fue uno de los objetivos de la revuelta de Venner, hombre de la Quinta Monarquía, en 1661 [183]. Los conversos a la secta cuáquera procedentes de familias de terratenientes con posterioridad a 1662 eran en su mayoría hijos e hijas menores [184], los más enfrentados a la autoridad paterna, para que el rudo igualitarismo de los pequeños hacendados del norte podía ser más atractivo. Pero los radicales dieron a la leyenda sus más profundas connotaciones mitológicas. Para los propietarios, por pequeña que fuera su propiedad, el derecho de primogenitura significaba la herencia de sus antepasados; la propiedad era equivalente a la condición de ingenuo. Algunos, como John Bunyan, pudieron tener tentaciones de vender su primogenitura [185]. La herencia fue la espina dorsal de la sociedad del siglo XVII. Constituyó la base de la defensa de la propiedad hecha por Ireton, de la exigencia por parte de los niveladores de los derechos de todos los ingleses libres. La doctrina del pecado original supone la transmisión de la culpa desde Adán a todos los hombres vivientes, lo mismo que la noción de un contrato original suponía que los hombres en estado de naturaleza podían asegurar su posteridad para siempre [186].

Winstanley se apropió de otras creencias populares y las transformó. El mito del Evangelio Eterno se remonta por lo menos a Joaquín de Fiore, en el siglo XII. Este mito dividía la historia humana en tres edades: la del Padre, desde la caída hasta la muerte de Cristo, la edad de la Ley; seguía la edad del Hijo, la edad del Evangelio; la tercera edad, la edad del Espíritu, era siempre la edad presente, en la que el Espíritu Santo venía a los corazones de todos los hombres para librar-

[183] D. Weall, *The popular movement for law reform in England, 1640, 1660*, Oxford UP, 1970, pp. 217-19; Thirsk, «Younger sons», pp. 369-71; Covell, *A declaration unto the Parliament*, 1659, p. 17; [Anón.], *A door of hope*, 1661.

[184] R. T. Vann, «Quakerism and the social structure in the interregnum», *P. and P.*, 43, p. 91.

[185] Bunyan, *Works*, I, pp. 22-4 y 34-5; II, pp. 442-52; véase J. Lindsay, *John Bunyan*, 1937, cap. 9, y A. L. Morton, «The world of Jonathan Swift», *Marxism To-day*, diciembre de 1967, p. 369, sobre cómo se vendía a sí mismo el campesinado irlandés.

[186] Sabine, p. 530. Véase *infra*, pp. 144-148.

los de las prácticas y ritos establecidos. Era una doctrina herética, porque no sólo rechazaba la autoridad de la Iglesia institucionalizada, sino que situaba al espíritu en el interior del hombre por encima de la letra de las Escrituras. Esta doctrina fue asumida por los familistas y por Jacob Boehme; estaba extendida por la Inglaterra de la década de 1640 [187].

Winstanley, por medio de una notable proeza imaginativa, transmutó esta visión apocalíptica en una teoría del racionalismo y la democracia. La clave de esta proeza reside en su equiparación de Dios con la Razón y de ésta con la ley del universo. En la tercera edad, que entonces comenzaba, «el propio Señor, que es el Evangelio Eterno, se ofrece él mismo para gobernar en la carne de sus hijos e hijas». Sus corazones sintonizarán de nuevo con la Razón que impregna el cosmos, con «ese poder espiritual que guía el raciocinio de todos los hombres en línea recta hacia un fin recto». Todo hombre sometido a la ley de la Razón se convierte en Hijo de Dios. Ya no «busca un Dios y un gobernante fuera de él, como lo hace la bestia de los campos»; su gobernante está dentro de sí mismo, llámese conciencia, o amor, o Razón. Esta es la segunda venida de Cristo, después de la cual «el ministerio de Cristo en una sola persona tiene que callar y retirarse» ante la rectitud y sabiduría existente en cada persona [188].

Una transmutación similar tuvo lugar con el mito del Anticristo. Los teólogos ortodoxos decían que el papa era el Anticristo. Los puritanos más radicales llegaron a considerar a los obispos, y en realidad a toda la Iglesia de Inglaterra, como anticristianos, y a la guerra civil como una Cruzada por Cristo contra el Anticristo. De nuevo Winstanley fue más lejos toda-

[187] El señor Morton ha encontrado la doctrina del Evangelio Eterno en los escritos de Crisp, Saltmarsh, Collier y Coppe (*The matter of Britain*, 1966, p. 103). Podemos añadir a Henry Denne (Edwards, *Gangraena*, I, p. 23); John Warr (*Administrations civil and spiritual*, 1648, pp. 23, 42; véase *infra*, pp. 260-264); el general Harrison (C. H. Simpkinson, *Thomas Harrison*, 1905, p. 132); William Dell (*Several sermons*, pp. 26-7); Isaac Penington (*Works*, 3.ª ed., 1784, III, pp. 494-500), y George Fox (*The lambs officer*, 1659, p. 13). Thomas Edwards identificó el Evangelio Eterno con la doctrina de la salvación universal (*Gangraena*, I, p. 22); véase Blake, *The Everlasting Gospel*, e *infra*, pp. 377-379.

[188] Sabine, pp. 100, 105, 122, 162-63, 169, 198, 453 y 458. «Yo entiendo que la luz es ese espíritu puro en el interior del hombre al que denominamos Razón, que discute las cosas rectamente y reflexiona, al que nosotros llamamos conciencia» (*Light shining in Buckinghamshire*, en Sabine, p. 611, que se hace eco de *Truth lifting up its Head* de Winstanley). Esto se aproxima a la idea de que Dios finalmente abdicará (véase W. Empson, *Milton's God*, 1961, pp. 130-46).

60

vía, considerando a la misma propiedad como anticristiana, personificación de la codicia o el egoísmo[189]. «La cautividad anticristiana está acabando», pensaba; pero la guerra civil no había completado la aniquilación del Anticristo. Existía aún un conflicto de «la bestia contra la bestia, de la codicia y el orgullo contra la codicia y el orgullo»[190]. «Ese gobierno que da libertad a la *gentry* para poseer toda la tierra e impide que el pobre plebeyo disfrute de parte alguna [...] es el gobierno del Anticristo ideal, que sólo busca su propio interés», y debe ser extirpado de raíz. Winstanley esperaba que Inglaterra fuera el primer país que se desprendiera por completo de «esa bestia, la propiedad real»[191].

Dado que el mundo exterior es la manifestación del Dios de Winstanley, tenemos que concederle un gran valor a nuestros sentidos porque mediante los mismos conocemos este mundo. El hombre debe vivir en sí mismo, no fuera de sí mismo; en sus cinco sentidos, no en vanas imaginaciones, libros o doctrinas conocidas de oídas. Pues Dios se pasea y se deleita en su jardín, la humanidad[192]. Conocemos a Dios mediante los sentidos, «en la penetrante experiencia de una simple criatura, el hombre, viendo, oyendo, oliendo, gustando y tocando»[193]. Cuando los cinco sentidos actúan con su propia percepción es cuando se alcanza «el estado de simple sinceridad o inocencia». Cuando el hombre sitúa su propio bien en los objetos externos, la imaginación «corrompe los cinco sentidos», y esto conduce al estado de naturaleza hobbesiano, un estado de competencia rayano en la guerra. El hombre no encuentra en ello felicidad alguna: solamente cuando «el poder egoísta, imaginario, codicioso y asesino ha sido arrojado es cuando Dios deviene «a barrisco el único rey en ese alma viviente, o en esa tierra, o en esos cinco sentidos vivientes»[194]. Winstanley afirmaba apasionadamente la naturaleza terrenal de ese Paraíso de los sentidos: «¡Oh, vosotros!, predicadores de oídas, no engañéis por más tiempo al pueblo contándole que no conocerá ni verá esta gloria hasta que el cuerpo yazca en el polvo! Yo os digo que este gran misterio comienza a mostrarse y debe ser visto con los ojos materiales de la carne, y esos cinco sentidos que se en-

[189] Sabine, pp. 385 y 203; véanse pp. 248, 270, 334 y 383.
[190] *Ibid.*, pp. 230 y 297; véase p. 457.
[191] *Ibid.*, pp. 385, 395 y 472; véanse pp. 613, 631 y 636-37. Véase mi *Antichrist in seventeenth-century England*, pp. 116-18.
[192] Sabine, pp. 458-59 y 452; véanse pp. 454, 468 y 477-78.
[193] *Ibid.*, p. 165; véase p. 251.
[194] *Ibid.*, pp. 455 y 485-86; véase *infra*, p. 399 y apéndice I.

cuentran en el hombre participarán de esta gloria.» «Toda gloria externa que se encuentre lejos de los cinco sentidos [...] es de naturaleza pasajera, al igual que el cielo del que vuestros predicadores os hablan.» El cielo está aquí, en este mundo. Winstanley remachaba su teoría con su acostumbrado vigor epigramático exhortando a los «orgullosos sacerdotes» a «dejar su negocio» e «*inclinarse* ante nuestro Dios»[195]. Estaba literalmente intentando hacerles bajar a la tierra, a Dios en el hombre. La última línea de la canción de los cavadores exige: «¡La gloria está *aquí*, cavadores!»[196]. Pero si Dios está en todas partes, si la materia es Dios, entonces no puede haber diferencia alguna entre lo sagrado y lo secular: el panteísmo conduce al secularismo.

61

[195] Sabine, pp. 169-70, 227 y 145. Las cursivas son mías.
[196] Firth, comp., *Clarke papers*, II, p. 224.

VIII. EL PECADO Y EL INFIERNO

> El pecado y la transgresión han terminado [...] No seáis en adelante tan horrible, diabólica, impúdica y arrogantemente malvados como para juzgar lo que es pecado y lo que no lo es.
>
> ABIEZER COPPE, *A fiery fliying roll*, primera parte, 1649, p. 7.

1. PECADO Y SOCIEDAD

La mayoría de las religiones y la mayoría de los pueblos tienen una leyenda similar a la del Jardín del Edén, la Arcadia, la Edad Dorada. Existió en el pasado un estado de felicidad e inocencia, pero ahora éste se ha perdido, y la humanidad se encuentra a merced de un destino incontrolable. El hombre es fundamentalmente pecador, y sea cual sea el instrumento sacramental que pueda existir para que Dios se reconcilie con él, esta reconciliación nunca puede ser completa en la tierra. Tenemos, pues, que esperar nuestra felicidad en la otra vida. En todas las grandes religiones vigentes la otra vida es un reflejo de la sociedad de este mundo: unos pocos se encuentran en estado de bienaventuranza; la inmensa mayoría, en estado de aflicción, aunque las posiciones pueden invertirse después de la muerte. Algunos movimientos heréticos exigían la salvación para todos los hombres o por lo menos para todos los miembros de una comunidad dada; pero esta concepción nunca consiguió ser aceptada por ninguna de las Iglesias establecidas mientras mantuvieron su posición monopolista, lo que en Europa significa hasta bastante después de la Reforma.

En una sociedad agrícola desigual, con técnicas primitivas, en la que los hombres se encontraban a merced de la naturaleza y se morían de hambre si se malograban las cosechas; en la que las plagas y las guerras hacían insegura la vida, era fácil considerar las hambres y las epidemias como castigos a la iniquidad humana. Mientras el nivel de la técnica fue demasiado bajo para liberar al hombre de la naturaleza, éste

62

estuvo dispuesto a aceptar su impotencia ante un Dios que resultaba tan impredecible como el tiempo atmosférico. El pecado, como la pobreza y la inferioridad social, era heredado. La magia, un sistema alternativo para «intentar controlar la naturaleza», desempeñó también un importante papel en la vida del pueblo llano y fue utilizada por los sacerdotes, que practicaban el milagro de la misa. Los hombres, que eran conscientes de su impotencia, de su frustración, fácilmente podían ser convencidos de que eran pecadores. Dado que eran pecadores, no tenían ánimos para intentar remediar su situación. Si se confesaban con un sacerdote y pagaban las adecuadas penitencias pecuniarias impuestas podían ser absueltos y considerarse libres de sus pecados... hasta la próxima vez. La Iglesia medieval había desarrollado un eficaz sistema de control social con la ayuda de la útil invención del Purgatorio[1]. Pero se excedió en la venta de indulgencias, remisión de las penitencias impuestas por los sacerdotes a los pecadores mediante el pago de dinero en mano. Porque esta comercialización de la salvación fue reconocida como un abuso por aquellos —especialmente comerciantes y artesanos— cuyo dominio de las técnicas más avanzadas y cuya creciente riqueza les daban una mayor confianza en su propia capacidad para volar con sus propias alas. Tales hombres, cuyas riquezas estimularon inicialmente, sin lugar a dudas, la venta de indulgencias, constituyeron una importante parte del apoyo popular a Lutero cuando éste llevó a cabo su protesta contra dicha práctica.

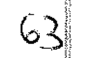
En el protestantismo, el sentido del pecado estaba interiorizado. Los mediadores sacerdotales ya no tenían razón de ser porque cada creyente tenía un sacerdote en su propia conciencia: el arrepentimiento y la absolución externos eran reemplazados por la penitencia interna. Esto hacía que algunos hombres se sintieran liberados de los terrores del pecado. Los elegidos eran aquellos que experimentaban en su interior el poder de Dios. Dios hablaba directamente a sus conciencias, sin la mediación de los sacerdotes o de los sacramentos. La doctrina luterana del sacerdocio de todos los creyentes destruía el viejo entramado jerárquico de la Iglesia y colocaba al hombre cara a cara con Dios. El protestantismo hace hincapié en el hecho de que unos hombres están predestinados a salvarse y otros a condenarse. Pero es una equivocación subrayar solamente el aspecto fatalista del protestantismo: para los propósitos prác-

[1] E. Troeltsch, *The social teaching of the Christian Churches*, trad. al inglés de O. Wyon, 1931, I, p. 234; II, p. 922.

ticos de la vida en sociedad, su importancia radica en ser una doctrina de la *libertad* del elegido, que por la gracia divina se ve individualizado de la masa de la humanidad. La mayoría de los hombres, lo mismo que los animales y toda la creación inanimada, están sometidos a las fuerzas de la naturaleza y de la sociedad —hambre, pestes, muerte— y son impotentes ante las mismas. Están hundidos en el pecado. Sólo el elegido es libre, porque para él las fuerzas que gobiernan el mundo no son unas fuerzas ciegas. El elegido entiende los propósitos divinos y coopera con ellos, y esta sensación de intimidad con el gobernante del universo proporciona una confianza, una seguridad interna, que puede permitirle prosperar en este mundo tanto como heredar el mundo futuro.

Esto le evita la exagerada y dura autoseguridad del fatalismo: siempre quedan tensiones, dudas. Solamente Dios conoce a sus elegidos. La liberación de un hombre puede ser la desesperación de otro [2]. Pero las propias tensiones, en circunstancias adecuadas, pueden producir una energía moral, una determinación para ponerse a sí mismo a prueba. La teoría de la justificación por medio de la fe ayudó a los hombres a vivir gracias a la esperanza interna que proporcionaba. Es una teoría *relativamente* democrática: los elegidos constituyen una aristocracia espiritual que no tiene relación alguna con la mundana aristocracia de nacimiento. La teoría dio a un selecto grupo de hombres pertenecientes al tercer estado carente de privilegios el valor, la convicción y el sentido de la unidad mutua suficiente para abrirse camino hacia la libertad política y religiosa por medio de una organización estrictamente disciplinada. Necesariamente, sólo un grupo selecto tiene la posición económica, la educación y el tiempo libre precisos para conocer a fondo esta teología; sólo una minoría puede ser libre; sólo una minoría constituyen los elegidos. Se diferencian tanto más de la restante masa del desprivilegiado tercer estado carente de privilegios (así como de la impía clase dominante) cuanto que tienen plena conciencia de que su sentido de la gracia divina es lo único que les distingue. Esto les hace humanos, distintos de los animales y de los no regenerados. Ello implica un cambio de valores: porque el orgullo fue el pecado de Lucifer y Prometeo. Tawney se refería especialmente al calvinismo cuando hablaba de «la paradoja central de la ética religiosa: la de que solamente aquellos que están animados por el valor necesario para trastornar el mundo son los que están

[2] Véase *infra*, pp. 160-163.



convencidos de que ya, en un sentido superior, este trastorno está dispuesto, con la mejor intención, por el Poder del que ellos son sólo los humildes instrumentos» [3].

La experiencia espiritual de la conversión, para un protestante en el período que estamos estudiando, era la de una ruptura total que conducía a una nueva vida de libertad. Sus preocupaciones se quedaban atrás y adquiría un sentido de la dignidad, de la confianza en sí mismo como individuo. Thomas Hooker lo expuso muy bien cuando escribió: «La perfecta contrición y el dolor de corazón producen en el mundo una extraña y rápida alteración, varían el precio y el valor de las cosas y de las personas más allá de lo que es posible imaginarse, trastornan el mundo, hacen que las cosas se muestren como son.» «Tales [hombres] juzgan no por la apariencia externa, como lo hacen los hombres de mentes corrompidas, sino con la experiencia que han encontrado y sentido en sus propios corazones» [4]. La conversión confería asimismo una sensación de fortaleza, debida a la unidad con una comunidad de personas que pensaban lo mismo. El espíritu «colectivista» del calvinismo primitivo ha sido señalado con frecuencia. El mismo sentimiento de intereses y creencias comunes inspiraba a las primeras congregaciones sectarias.

Esta doble sensación de poder —la riqueza en sí mismo y la fortaleza debida a la unidad— produjo aquella notable liberación de energía que es típica del calvinismo y de las sectas durante el período que venimos estudiando. Los hombres se sentían libres: libres con respecto al infierno, libres con respecto a los curas, libres del miedo a las autoridades de este mundo, libres con respecto a las ciegas fuerzas de la naturaleza, libres con respecto a la magia. La libertad podía ser ilusoria: un autoengaño psicológico interno, o podía corresponder a la realidad exterior, por cuanto que probablemente iba a ser experimentada por hombres que económicamente eran independientes. Pero incluso una libertad ilusoria podía dar al hombre el poder de conseguir la libertad real, lo mismo que la magia mimética ayudaba al hombre primitivo a cultivar sus campos.

Pero la conversión en sí misma, el salto desde un mundo con conciencia de necesidad a un mundo con conciencia de libertad, *tenía que* llegar como algo arbitrario y externo.

[3] R. H. Tawney, *Religion and the rise of capitalism* (ed. Penguin), página 109.

[4] T. Hooker, *The application of Redemption*, 1659, p. 557. Escrito antes de 1647.

No se podía pedir para uno mismo el acceso a un estado de gracia, de la misma forma que no se podía pedir para uno mismo el acceso a una clase social más alta. Era la intervención de un Dios en un universo estático, el milagro sin el cual se permanecía entre la masa inerte de los réprobos, sin el cual la libertad era imposible.

El protestantismo, como expone un comentarista perspicaz, conservaba el pecado medieval sin el sistema medieval de seguridad: la confesión y la absolución. Los hombres se emanciparon de los sacerdotes, pero no de los terrores del pecado, del sacerdote interiorizado en sus propias conciencias[5]. Solamente los caracteres muy firmes, o los muy afortunados, podían soportar la tensión. Si no se cambiaba, era una doctrina más apropiada para las situaciones de lucha de las épocas de crisis que para la vida normal en una sociedad estable. Y daba lugar a un problema de control social. Las doctrinas protestantes ponían el énfasis en la separación de los elegidos con respecto a la masa no regenerada. La confesión y la absolución fueron abolidas porque los elegidos eran sus propios sacerdotes; los mediadores sacerdotales tampoco podrían hacer ningún bien a los no regenerados. Pero ¿qué iba a ser de la mayoría no regenerada de la sociedad? La doctrina protestante insistía machaconamente en la importancia de las consecuencias sociales de la caída del hombre.

Si la caída de Adán no hubiera traído el pecado al mundo, los hombres habrían sido iguales, la propiedad habría sido disfrutada en común. Pero desde la caída, la codicia, el orgullo, la cólera y todos los demás pecados han sido transmitidos a su posteridad. La masa de la humanidad está irreparablemente condenada a los infiernos: una pequeña minoría está predestinada a la vida eterna. El Estado coercitivo es una consecuencia de la caída, necesario para evitar que los hombres pecadores se destruyan mutuamente. La propiedad privada es igualmente una consecuencia del pecado; pero, puesto que existe de modo inevitable, debe ser defendida contra la voraz codicia de los no propietarios, que deben ser mantenidos como subordinados. El Estado de los Tudor se hizo cargo de muchas de las funciones de la Iglesia medieval. Esas doctrinas tradicionales no habían dejado de suscitar oposición. Los Treinta y Nueve Artículos de la Iglesia de Inglaterra se basan considerablemen-

[5] J. Marlowe, *The puritan tradition in English life*, 1956, pp. 130-31. La observación fue originariamente hecha por Marx (*Selected essays*, traducido al inglés por H. J. Stenning, 1626, p. 27).

64

te en el pecado original para defender la propiedad y la autoridad de los magistrados contra los anabaptistas[6].

Durante todo el tiempo que la Iglesia y el Estado permanecieron unidos, la caída resultó vital para la política. Porque si el individuo puede levantar su conciencia contra los sacerdotes y la Iglesia, con mayor razón podrá levantarse contra el gobierno, con el que la Iglesia se encuentra en tan íntima asociación. Lutero decía:

> El impío situado fuera del Evangelio busca solamente una libertad carnal, con lo cual aún se hace peor; por consiguiente, no es el Evangelio, sino [el peso de] la Ley de lo que le corresponde [...] El Evangelio es como un aire puro, suave y fresco en el riguroso calor del verano, esto es, un alivio y un consuelo en la angustia de la conciencia. Pero [...] lo que aterroriza la conciencia debe proceder de la predicación de la Ley, con el fin de que podamos darnos cuenta de que hemos pecado contra las leyes de Dios[7].

Se da aquí una norma dual en la enseñanza religiosa: el Evangelio para los piadosos, la ley para los impíos; y para el Lutero de los últimos años los impíos eran «la plebe».

El dualismo era tanto más necesario cuanto que el protestantismo del siglo XVI era, en cierto sentido, un credo revolucionario. «Aquí estoy, de modo que ayúdame, Señor, no puedo hacer otra cosa.» Utilizara realmente o no Lutero esas palabras, éstas expresan el espíritu de sus acciones. El y los que con él estaban lucharían o sufrirían hasta la muerte antes que someterse a la tiranía del papa o a un poder secular papista. Pero el protestantismo no era un credo democrático. Proclamaba la libertad *cristiana*, la libertad para los elegidos. Calvino convirtió el dualismo en un sistema, lo que, por una parte, dio lugar a un instrumento de lucha más eficaz que el luteranismo y, por otra, a un mejor régimen disciplinario para las clases bajas. Salomón, escribió Calvino, «exhorta a los pobres a sufrir con paciencia, viendo que aquellos que están descontentos con su suerte procuran sacudirse la carga que Dios les ha echado encima»[8]. Les ha echado encima esa carga porque son pecadores. Incluso la esclavitud, para el calvinista William Perkins, «está, desde luego, contra la ley de la perfecta natu-

[6] Véase *The reformation of the ecclesiastical laws*, E. Cardwell, comp., Oxford UP, 1850, pp. 11, 146 y 328.

[7] *Selections from the table talk of Martin Luther*, traducción al inglés del capitán Henry Bell, 1892, pp. 136-37.

[8] J. Calvino, *The institutes of the Christian religion*, traducción al inglés de H. Beveridge, 1949, I, p. 178.

raleza como era ésta antes de la caída; pero no lo está contra la ley de la naturaleza corrupta de después de la caída» [9]. Calvino había enseñado que los piadosos podían utilizar «la ayuda de los magistrados para la protección de sus bienes o, guiados por su celo en el interés público [...] exigir el castigo de los hombres malvados y dañinos, a los cuales saben que nada los corregirá sino la muerte» [10].

Estos lugares comunes eran compartidos por todos, con excepción de los protestantes radicales. Richard Hooker los aceptaba, igual que hacían los calvinistas [11]. Los presbiterianos ingleses y escoceses se anticiparon a Hobbes al enseñar que era función del gobierno civil refrenar la depravación connatural a todo hombre. Henry Parker, aliado político de los presbiterianos y predecesor teórico de Hobbes, escribía en 1642 que, «al estar pervertido el hombre por la caída de Adán, se había convertido en una criatura tan indómita y tan incivil que la ley de Dios escrita en su pecho no bastaba para impedirle la maldad o para hacerle sociable» [12]. Su enemigo sir Robert Filmer afirmaba que «no era imaginable una libertad natural de la humanidad sin negar la creación de Adán» y, por consiguiente, «sin implantar el ateísmo». De hecho, Filmer argumentaba que el poder político existía *antes* de la caída del hombre [13]. Las expresiones verbales podían variar, pero nadie negaba la maldad del vulgo hasta que el vulgo comenzó a hablar por sí mismo, y entonces los propietarios estuvieron todavía más convencidos de la necesidad de la represión. La ley protege la propiedad, declaraba en 1641 John Pym. «Si quitáis la ley, todas las cosas acabarán sumidas en la confusión, cada hombre llegará a ser una ley para sí mismo, lo que, *dada la depravada condición de la naturaleza humana*, tiene necesariamente que producir muchas y grandes atrocidades» [14].

Para los conservadores, los propietarios, la caída era algo que no podía ser contrarrestado. Había afectado permanentemente a la naturaleza humana. Intentar ignorar la maldad del hombre era hacer caso omiso de los hechos. Veían el mal como algo interno, escondido en el corazón de todos los hombres,

[9] Perkins, *Works*, III, p. 698.
[10] Calvino, *Institutes*, II, p. 667.
[11] Hooker, *The laws of ecclesiastical polity* (ed. Everyman), I, p. 188.
[12] [H. Parker], «Observations upon some his majesties late answers and expresses», en Haller, *Tracts on liberty*, II, p. 179.
[13] *Patriarcha and other political works of Sir Robert Filmer*, P. Laslett, comp., Oxford, 1949, pp. 289-90.
[14] J. Rushworth, *Trial of Strafford*, 1680, p. 662. Las cursivas son de C. Hill.

65

no como un producto externo de la sociedad. El pecado era una característica heredada, transmitida por el acto sexual. La idea de que es justo hacer recaer los pecados de los padres en todas las generaciones posteriores forma parte del primitivo complejo de ideas que produjo el enfrentamiento entre familias, y es muy apropiada para una sociedad basada en el estatus heredado.

Este clima de opinión hizo posible las [para nosotros] singulares afirmaciones de los primitivos teóricos políticos de que los herederos están vinculados para toda la eternidad por los contratos realizados por sus remotos antepasados. Sir John Davies justificaba a Dios ante los hombres mediante la comparación del desheredamiento no sólo de un hijo descarriado, sino también de su [presumiblemente] inocente posteridad, y mediante los privilegios conseguidos en el pasado por una corporación [15]. El pecado heredado era el anverso del derecho hereditario divino de los monarcas. No existe el menor merecimiento por lo que respecta a la salvación. Los hombres fueron redimidos solamente por la virtud de Cristo, que reemplazó a todos los demás mediadores. Pero tales argumentos constituían un arma de dos filos: los niveladores y otros pretendían que todos los ingleses nacidos libres tenían un derecho de nacimiento, heredado de sus predecesores anglosajones, del que era injusto privarles.

En una sociedad en la que el contrato estaba llegando a ser más importante que el estatus, tal hincapié en la herencia estaba empezando a parecer anticuado, como sucedía con la teoría política de Filmer. Hobbes y Locke utilizaron el marco del contrato social, pero sus argumentos en modo alguno se fundaban en su acontecer en la realidad histórica. En los primeros años del siglo XVII la teología puritana estaba reaccionando ante el nuevo panorama social con la teología del pacto de Perkins y sus sucesores: Dios pactaba la salvación con sus elegidos de una forma sumamente legalista [16]. Esto tenía una consecuencia muy curiosa. En la teología del pacto, Adan [y Cristo] se convertían en figuras representativas en las que se resumía el estado de toda la humanidad: como personas públicas. Ya no sufrimos por el hecho de ser herederos de Adán, sino por el hecho de que Adán fue nuestro representante. La virtud imputada a Cristo no proviene totalmente de fue-

[15] Sir John Davies, «Nosce Teipsum», en *Silver poets of the sixteenth century*, G. Bullitt, comp. (ed Everyman), pp. 368-69.
[16] Perry Miller, *The new England mind: the seventeenth century*, Nueva York, 1939, pp. 401-8.

ra, sino que es conseguida para nosotros por nuestro represen-
tante [17]. Esto abría unos horizontes más amplios de lo que po-
dían imaginar los teólogos del pacto. William Erbery iba a su-
gerir que el Nuevo Ejército Modelo era «el Ejército de Dios
como persona pública y no con fines particulares» [18].

El problema del control social fue resuelto en la Inglaterra
de los Tudor, de manera provisional, manteniendo los tribuna-
les eclesiásticos que imponían penas pecuniarias por los «pe-
cados». Estos tribunales seguían siendo denunciados por los
protestantes radicales como meros medios para sacar dinero.
El ala presbiteriana del clero deseaba abolirlos en su totali-
dad y reemplazarlos por un sistema disciplinario que diera a
los componentes de este ala un poder mucho mayor. La derrota
del movimiento presbiteriano dentro de la Iglesia de Inglate-
rra en la década de 1590 creó nuevos problemas. El clero pu-
ritano hizo cada vez mayor hincapié en la predicación, en la
conducta moral, en la construcción de un cuerpo de opinión
laica. Conforme los gobiernos de los Estuardo iban cayendo,
cada vez más, bajo la influencia arminiana, la consolidación del
partido de los seglares puritanos se fue haciendo cada vez más
importante. A medida que el sacramentalismo revivía en las
Iglesias, los puritanos iban consiguiendo el apoyo de muchos
seglares, cuyos motivos eran más anticlericales que teológi-
cos y que en la década de 1640 encontraban el clericalismo
presbiteriano no menos desagradable que el arminiano. Pero
de momento la alianza era sólida.

Existían, en realidad, contradicciones evidentes a la hora de
combinar una teología que subrayaba que los elegidos consti-
tuían una minoría con una predicación moral que se proponía
llegar a todos los hombres. Todos los ortodoxos habrían estado
de acuerdo con el aforismo de William Crashaw: «La mayor
parte es por lo general la peor parte» [19]. En 1632, Thomas
Hooker podía «decir por experiencia que es increíble la canti-
dad de ignorancia que existe en la clase más baja del pueblo» [20].
Perkins y otros teólogos puritanos resolvieron esas contradiccio-
nes enseñando que Dios aceptaría la intención como si fuera
un hecho, que, aunque no podamos salvarnos gracias a nues-
tros propios esfuerzos, sin embargo, un deseo apasionado de
ser salvados sería una sólida prueba presuntiva de que en rea-

[17] T. Goodwin, *Works*, Edimburgo, 1861-63, II, pp. 130-33; A. Burgesse, *The doctrine of original sin*, 1659, pp. 2, 38-9, 46 y 165.
[18] Erbery, *Testimony*, p. 25; véase Milton, citado *infra*, p. 390.
[19] W. Crashaw, *A sermon preached in London*, 1610, sig. F. 2.
[20] T. Hooker, *The soules preparation for Christ*, 1632, p. 70.

lidad nos encontrábamos entre los elegidos. «El Señor acepta
la inclinación y el esfuerzo como si fuera el hecho en sí» [21].
«Aquel que desea ser recto, es recto», declaraba John Downa-
me: «Aquel que quiere arrepentirse, se arrepiente [...] Si exis-
te una mente dispuesta, es aceptada» [22]. «El deseo de seguridad
y el sentimiento de la necesidad de seguridad», pensaba sir
Simonds D'Ewes en 1941, equivalen a «la seguridad misma» [23].
Esto quiere decir que cualquiera que tomara en serio el pro-
blema de su salvación podía tener una razonable seguridad de
que se salvaría. Los elegidos constituían la élite.

Cuando llegó la guerra civil, la apelación al apoyo de las
masas tuvo que ser todavía más directa, todavía menos discri-
minatoria. Todo el que quisiera luchar contra el Anticristo se-
ría bienvenido. Hasta qué punto los predicadores se permitían
ser conscientes de la profunda contradicción de su postura es
algo que no conocemos. Muchos de ellos llamaban al pueblo
llano a la acción política, dando esperanzas milenaristas en
especial a los pobres y humildes. Con todo, ningún calvinista
podía lógicamente tener confianza alguna en la democracia: su
religión era para los elegidos, una minoría por definición. Tho-
mas Goodwin, que apelaba al «vulgo», sabía sin embargo, que
constituía «un cierto signo de un estado no regenerado el ser
llevado así por la corriente y moldeado en los mismos princi-
pios en que lo son la generalidad de los hombres» [24]. Exhortar
a las masas impías a luchar contra el Anticristo quizás no era
más ilógico que recurrir a un duque de Northumberland o de
Buckingham, a un conde de Leicester o de Essex, para refor-
mar la Iglesia. Pero era más peligroso. Lo ponía todo en ma-
nos del clero que conservaba algún control, es decir, que con-
servaba el apoyo de aquellos sectores del laicado que eran
políticamente importantes. Habían tenido bastantes dificulta-
des con los erastianos en el Parlamento Largo; con la creación
del Nuevo Ejército Modelo perdieron totalmente el control.

Mientras el campo del debate estuvo circunscrito por una
Iglesia estatal activa, por un sistema de patronazgo activo y
por una censura eficaz, el clero y sus aliados parlamentarios
estuvieron seguros. Pero una vez que todas estas cosas se vi-
nieron abajo, una vez que el pueblo llano hubo gustado los

[21] Perkins, *Works*, II, p. 44. Pero compárese con *ibid.*, II, p. 537. Véase también V. Kiernan, «Puritans and the poor», *P. and P.*, 3, pp. 42-53.
[22] J. Downame, *Christian warfare*, 1604, p. 120.
[23] J. O. Halliwell, comp., *The autobiography and correspondence of Sir Simonds d'Ewes*, 1845, II, p. 278.
[24] T. Goodwin, *Works*, II, p. 29; véase *supra*, p. 22.

prohibidos deleites de la libertad, ¿qué sucedió? El pueblo no podía ciertamente recibir con agrado el establecimiento de un sistema disciplinario severo para aplicar un código moral rígido: escorpiones presbiterianos en lugar de látigos episcopales. Los tribunales eclesiásticos de antes de 1640 habían sido irritantes, pero laxos e ineficaces. Los que eran demasiado pobres para que valiera la pena ponerles una multa normalmente se salvaban. Pero la disciplina presbiteriana era algo muy distinto: podía tomarse con la mayor seriedad la imposición al vulgo impío de un código de conducta moral. Esto no sólo debió de reforzar el anticlericalismo entre las clases bajas, sino que también debió de estimular ese rechazo antinomista de la esclavitud de la ley moral que en algunos *ranters* llegó hasta el rechazo de todo tipo de coerción moral tradicional[25]. Los ministros presbiterianos podrían haber llevado sus convicciones hasta la persecución. Lo mismo podría haber hecho la mayoría en el Parlamento Largo o cualquiera de las Cámaras de los Comunes elegidas por sufragio censatario, tanto en 1640 como en 1654, 1656 ó 1661. Pero a partir de 1647 fue el ejército, y no el Parlamento, y todavía menos el clero presbiteriano, el que tomó las decisiones.

Los protestantes radicales habían esperado mucho tiempo para completar la Reforma, que consideraban se había quedado a medio camino con el acuerdo elisabetiano. Querían abolir los tribunales eclesiásticos y todos los vestigios del control clerical. El pecado ya no era de incumbencia de los tribunales, ya fueran seculares o espirituales. Era un problema interno de cada creyente. En la medida en que tuviera que existir algún tipo de control social, éste tendría que ser ejercido de manera democrática, sobre sus propios miembros, por las congregaciones de elegidos autoseleccionados. Sus castigos serían puramente espirituales. A los impíos se les podría dejar en manos de los magistrados civiles, que serían los encargados de poner orden.

Pero, por supuesto, las cosas no se detendrían ahí, como la historia del siglo XVI debería haber enseñado a los radicales existentes dentro del clero. El protestantismo comenzó presentándose como una gran liberación del espíritu humano. Pero solamente una década después de la protesta de Lutero tuvo éste que hacer frente a una revuelta campesina que atacaba la propiedad y la subordinación social, tal como las entendía Lutero; y en la década siguiente, los anabaptistas de Münster

[25] Véanse *infra* capítulos IX y XV. Me siento en deuda con el señor A. L. Morton por las discusiones que sobre este punto hemos mantenido; véase *S. and P.*, p. 474, y las referencias allí citadas.

67

se levantaron contra la totalidad del orden social existente. La imprenta hizo posible el protestantismo porque facilitó la rápida divulgación de la teología popular entre las personas que sabían leer, especialmente en las ciudades. Cuando la Biblia lolarda circulaba por decenas de ejemplares, el Nuevo Testamento de Tyndale circulaba ya por cientos y la Biblia de Ginebra por miles. Pero la imprenta también causó serios daños al protestantismo como doctrina única y coherente, porque la lectura de libros puede controlarse aún menos que la lectura de manuscritos. La Biblia de Ginebra en edición de bolsillo podía ser asimilada en privado e interpretada en privado. Una vez que las masas se sumaron a la actividad política, bien en Alemania en el siglo XVI, bien en Inglaterra en el XVII, era lógico que algunos exigieran la salvación para sí mismos. Los anabaptistas alemanes y holandeses fracasaron en su intento de tomar el cielo por asalto. Fueron devueltos, a estacazo limpio, a su estado de sumisión, tanto en este mundo como en el otro. Su aparición supuso para Lutero y Calvino una prueba clara de la maldad inherente a la masa de la humanidad caída. Lutero, dependiendo como dependía de los príncipes seculares alemanes, reaccionó negando a la conciencia individual cualquier derecho a la crítica o a la intervención en la esfera del gobierno secular; Calvino, que formaba parte del gobierno de Ginebra, hizo el mayor hincapié en la necesidad de disciplina, en la imposición desde arriba de un rígido código de conducta.

A medida que el pueblo llano iba formando sus propias congregaciones en la década de 1640, libres del control clerical tradicional, iba discutiendo todos los aspectos de la teología y de la política a la luz de la Biblia. Muchos, como Milton, proclamaban que los elegidos podían verse libres de todo tipo de coerciones, incluso de la atadura del matrimonio: la coerción sólo debía aplicarse a los no regenerados. Por consiguiente, el número y la identidad de los elegidos se convirtió en un problema político importante. En los debates de Putney sobre los derechos políticos, esta cuestión estuvo directamente implicada en los temas discutidos. Conforme se iban convenciendo los sectarios de las clases bajas de que ellos eran los elegidos, el antinomismo, el *alter ego* del calvinismo en las clases bajas, iba levantando la cabeza. En 1549, un comerciante londinense había dicho que un hombre regenerado no podía pecar[26]. En Inglaterra, en la década de 1640, había muchos hombres como éste.

[26] G. Burnet, *History of the Reformation*, 1825, III, p. 46.

2. LA ABOLICION DEL PECADO

De manera insensible, esto llevó a preguntarse si la condenación de la mayoría de la humanidad se encontraba enunciada con claridad en la Biblia o si, por el contrario, el Nuevo Testamento podía ofrecer a todos la salvación. ¿Qué es en realidad el pecado? ¿Es Dios su autor? ¿O es el pecado un concepto puramente subjetivo? ¿Todas las cosas son puras para los puros? Milton sugería que «el mayor agobio de este mundo es la superstición [...] de pecados imaginarios y fantasmales»[27]. Tales preguntas llevaron a cuestionarse la función social del pecado. George Chapman, en su *Bussy d'Ambois*, había sugerido que eran «los astutos encantamientos del plan de acción brujeril» los que exageraban el horror del pecado, haciendo de él «un monstruo que se guardaba para enseñárselo a los hombres a cambio del servil dinero»[28]. Chapman fue un protegido de Ralegh, y fue posiblemente en el círculo de Ralegh donde, hacia finales del reinado de Isabel, circularon poesías insinuando que Dios, la otra vida, el cielo y el infierno eran todos ellos «simples ficciones», «solamente chinchorrerías». La religión era «en sí misma una fábula», inventada de manera deliberada para «mantener a la clase baja atemorizada» cuando se establecieron la propiedad privada, la familia y el Estado[29].

Si el pecado era una invención, ¿qué justificaba entonces la propiedad privada, la división de la sociedad en clases, el Estado que protegía la propiedad? Nadie pudo evitar que estas cuestiones fueran discutidas de manera general en la década de 1640. Winstanley invirtió la fórmula tradicional: la caída no fue la causa de la propiedad, sino que fue la propiedad la causa de la caída. «Cuando el egoísmo comenzó a surgir en el mundo, el hombre comenzó a caer»[30]. «Cuando la humanidad comenzó a pelearse por la tierra y algunos quisieron tenerla toda y excluir a los demás, obligándoles a ser siervos, ésta fue la caída del hombre.» El poder estatal, los ejércitos, las leyes y la maquinaria de la «justicia», las prisiones, los patíbulos; todo ello existe para proteger la propiedad que los

[27] Milton, *Complete prose works*, (ed. Yale), II, p. 28.
[28] Chapman, *Comedies and tragedies*, 1873, II, p. 39.
[29] *Bath MSS* (HMC), II, pp. 52-3; véase *infra*, pp. 156, 163-164. Las líneas citadas proceden en realidad de la tragedia *Selimus*, atribuida a Robert Greene. Debo esta puntualización a la amabilidad del señor Charles Hobday.
[30] Sabine, p. 381; véanse pp. 253-62, 452 y 489-94.

ricos han robado a los pobres. La explotación, no el trabajo, es la maldición. Tenemos que abolir el trabajo asalariado si queremos restaurar la libertad anterior a la caída. La compra y venta y las leyes que regulan el mercado forman parte de la caída. En un notable pasaje, Winstanley sugería que la doctrina de la predestinación era un espejo del orden social desigual: «El gobierno real [...] ha realizado la elección y la exclusión de los hermanos desde su nacimiento hasta su muerte, o desde la eternidad hasta la eternidad»[31].

Codo a codo con el protestantismo, el culto de la magia, tan popular en el siglo XVI y a comienzos del XVII, ofrecía también al hombre, mediante el dominio de los secretos de la naturaleza, la liberación de las consecuencias de la caída. Esta liberación era solamente para los iniciados, como la gracia protestante era solamente para los elegidos; pero no existían limitaciones teóricas acerca de quiénes podían compartir los misterios. Francis Bacon heredó algunas de estas tradiciones en la misma medida que el protestantismo. Porque, aunque Bacon aceptaba la caída del hombre, rechazaba la doctrina calvinista entera de la depravación humana. Compartía la esperanza de los alquimistas y de los escritores mágicos en que la abundancia del Edén podía ser recreada en la tierra, en el caso de Bacon mediante el experimento, la habilidad mecánica y el intenso esfuerzo cooperativo. El pecado era para él, en gran parte, el producto de la ignorancia y de la pobreza. El trabajo, la maldición del hombre caído, podía ser el medio por el que de nuevo podría levantarse. George Hakewill mantenía puntos de vista similares[32].

La popularización de las ideas de Bacon después de 1640 ayudó así a liberar a la humanidad del fantasma que la había atenazado durante tantos siglos: el fantasma del pecado original. Lo que la alquimia y el calvinismo tenían en común era la pretensión de que la salvación procedía del exterior, de la piedra filosofal o de la gracia de Dios. Bacon extrajo de la tradición mágico-alquímica la moderna idea de que los hombres —la humanidad, no simplemente los individuos favorecidos— podían ayudarse a sí mismos. Esto, junto con los dramáticos acontecimientos de la revolución inglesa, contribuyó a transformar la contemplación retrospectiva de una edad dorada, de un paraíso perdido, en una esperanza de una vida mejor aquí en la tierra que podía conseguirse mediante el es-

[31] *Ibid.*, pp. 156-59, 190-99, 305, 323, 423-24, 464, 491 y 530; véase p. 276.
[32] *IOER*, pp. 89-91 y 200.

fuerzo humano. Comenius, discípulo de Bacon, esperaba «restituir al hombre su perdida condición de imagen de Dios, esto es, la perdida perfección del libre albedrío, que consiste en la elección del bien y en el repudio del mal». Comenius quería que los hombres «meditaran sobre el libro viviente del mundo en vez de hacerlo sobre papeles muertos». En una comunidad libre, pensaba Comenius, no deben existir reyes [33]. En 1641 fue invitado a Inglaterra por un grupo de partidarios del Parlamento que deseaban una drástica reforma del sistema educativo inglés.

De esta forma, en la década de 1640 se dieron muchas tendencias de pensamiento convergentes que se oponían a los dogmas ortodoxos y tradicionales del pecado original. «Por naturaleza hemos nacido todos igualmente libres», declaraba en 1646 el anónimo *Vox plebis*, «y después todos hemos sido liberados en la gracia por Cristo», temprana vinculación de la gracia libre con las doctrinas de la libertad política. Este folleto se desentendía totalmente de la caída [34]. Exactamente lo mismo hizo Lilburne [35]. Una petición de septiembre de 1648, supuestamente firmada por 40 000 hombres, consideraba que las prerrogativas de los reyes y de los señores eran «invenciones de los hombres» y no tenían ninguna utilidad «al haber hecho Dios iguales a todos los hombres» [36].

«La corrupción de la naturaleza no santificada del hombre» fue utilizada por el coronel John Pyne para justificar la purga de Pride [37]. A los niveladores esta corrupción les parecía especialmente obvia, ya pertenecieran a la vieja clase dominante o a aquellos que (como el propio Pyne) se habían elevado a posiciones destacadas durante la revolución: para preservar a los gobernantes de la tendencia de todo poder a corromperse se propusieron una ampliación del sufragio, elecciones anuales y los puntos fundamentales del Acuerdo del Pueblo. Esto constituía una notable inversión de las hasta entonces ortodoxas conclusiones sobre las formas de gobierno extraídas de la caída: que la masa de la humanidad, al ser malvada, sólo podía ser refrendada por la ley y los magistrados. El supuesto tácito

[33] I. A. Poldauf, comp., *Selections from the works of J. A. Comenius* (Praga, 1964), pp. 98-9; Comenius, *Naturall philosophie reformed by divine light*, 1651, sig. A 6, A 2v. Véase *infra*, pp. 276, 288.

[34] Ob. cit., p. 4. Este folleto ha sido atribuido a Henry Marten, a Richard Overton y a John Lilburne.

[35] Lilburne, *The free-mans fredom vindicated*, 1646, pp. 11-2.

[36] Wolfe, p. 282.

[37] Underdown, ob. cit., p. 178.

era siempre el de que las leyes han sido diseñadas por hombres piadosos y que los magistrados lo son. Durante la revolución, el desarrollo del proceso legislativo fue demasiado público para que tales supuestos pudieran convencer. Overton, de hecho, dejó de lado cualquier aproximación teológica a la política cuando dijo que lo que importaba a sus vecinos «no era lo pecador que soy, sino lo fiel y leal que soy a la Commonwealth» [38]. Wildman señalaba que para cualquier hombre «es difícil, a la luz de la naturaleza, concebir cómo se puede cometer algún pecado, y por tanto los magistrados no pueden determinar con facilidad qué es pecado a la luz de la naturaleza y qué no lo es» [39]. Estos eran, verdaderamente, argumentos de gran peso.

La Familia del Amor y los grindletonistas [40] creían que la perfección anterior a la caída podía ser alcanzada en esta vida. Pero con anterioridad a la década de 1640 tales doctrinas se habían mantenido soterradas. Ahora nada podía ser reprimido. El escepticismo materialista plebeyo y el anticlericalismo pudieron expresarse libremente y se fundieron con el antinomismo teológico. El resultado fue un rechazo del control clerical de la vida religiosa y moral y un rechazo del concepto entero del gran elemento disuasorio, el pecado. La perfectibilidad fue enseñada e impresa públicamente por Henry Denne y otros, a los que cita Edwards [41]. «Yo soy uno que ciertamente y de todo corazón ama a toda la humanidad, siendo un deseo sincero de mi alma el que todos los hombres se salven», manifestaba Walwyn a Edwards en 1646 [42]. En 1648, Winstanley declaraba la salvación de toda la humanidad. Negar la venida de Cristo encarnado en los santos era negar la resurrección [43]. Richard Coppin argumentaba que los sujetos de la predestinación y de la reprobación no eran las personas, sino las buenas y malas cualidades del hombre. En 1655, una de las doctrinas que tuvo que repudiar fue la de «que todos los hombres, cualesquiera que sean, deberían salvarse»; pero se vengó añadiendo que el clero «vive de informar a los hombres de sus pecados» [44]. El autor de *Tyranipocrit discovered* creía que

[38] H. y D., p. 231.

[39] Woodhouse, p. 161.

[40] Véase *supra*, pp. 71-74.

[41] Edwards, *Gangraena*, I, p. 23.

[42] Haller, *Tracts on liberty*, II, p. 322; véase H. y D., p. 361.

[43] Winstanley, *The mysterie of God*, 1648, pp. 17, 35-6 y 56-8; *The breaking of the day of God*, p. 35. Véase *infra*, p. 167.

[44] Coppin, *Divine teachings*, 1653, segunda parte, pp. 50-1, publicado por primera vez en 1649; *Truths testimony*, 1655, pp. 21 y 31. Véase *infra*,

todos los hombres tendrían la gracia necesaria para salvarse si buscaran a Dios dentro de ellos mismos. Buscar a Dios en otra parte es buscarlo en vano[45]. El sociniano John Bidle negaba el pecado original y la doctrina del tormento eterno. Cuando a causa de ello se vio en dificultades, los niveladores se manifestaron claramente a su favor[46]. En 1652, una traducción al inglés del catecismo racoviano fue quemada por orden del Parlamento. Al año siguiente se publicó una vida de Socino, y el Consejo de Estado comisionó a John Owen para que refutara el socinianismo. «No existe una ciudad ni apenas un pueblo o aldea en los que no se haya derramado públicamente alguna porción de este veneno», declaraba Owen[47]. Lawrence Clarkson predicaba la libre gracia incluso antes de hacerse *ranter*. Los *ranters* consideraban, lo mismo que el pasaje de *Selimus* de Greene, que el pecado había sido inventado por los sacerdotes y gobernantes para mantener al hombre sometido[48]. «Si los elegidos lo son desde toda la eternidad», preguntaba Roger Crab, «¿para qué nos cobran dinero los sacerdotes?»[49]. George Fox, que en 1648 había sido restaurado «al estado de Adán, en el que se encontraba con anterioridad a la caída», pensaba que la luz de Dios estaba en todos y cada uno, verdaderamente en todos y cada uno[50]. De este modo fue democratizada la oligarquía de la gracia.

Los conservadores se unieron para defender el pecado. Samuel Purchas había dicho que, con la caída, el hombre pasaba de ser libre a ser villano[51]. Si esto pudiera invertirse, ¿qué derecho podía dejar de reclamar el hombre libre? Esto ya no era un simple lugar común cuando, en julio de 1643, la Asamblea de Clérigos de Westminster recordaba al Parlamento la «brutal ignorancia y la palpable obcecación que dominan a la mayor parte del pueblo en todas las regiones del reino»[52]. Desde luego, no deberíamos tomar demasiado al pie de la letra una ob-

páginas 209-211. Lawrence Clarkson también predicó la salvación universal; véase *infra*, pp. 202-205.

[45] En Orwell y Reynolds, ob. cit., *passim*, en especial p. 82.

[46] H. y D., p. 175.

[47] *Harleian miscellany*, VII, pp. 213-21; J. Owen, *Works*, 1850-53, XII, páginas 3 y 164; véase X, p. 561; H. J. McLachlan, *Socinianism in seventeenth-century England*, Oxford UP, 1951, cap. 10.

[48] Clarkson, *The lost sheep found*, *passim;* [Anón.], *The routing of the ranters*, 1650, p. 2. Véase *supra*, pp. 152-153.

[49] R. Crab, *Dagons-downfall*, 1657, p. 12.

[50] Fox, *Journal*, I, pp. 28 y 34.

[51] Citado por Perry Miller, *Errand into the wilderness*, Harvard UP, 1956, p. 116.

[52] Rushworth, *Historical collections*, V, p. 345.

servación como ésta: lo que a un clérigo presbiteriano parecía brutal ignorancia podía ser un saludable escepticismo con respecto a las leyes eternas[53]. Pero el triunfo temporal del calvinismo y el establecimiento del presbiterianismo obligó a mucha gente (incluyendo a algunos de los mismos «brutalmente ignorantes») a definir sus actitudes con respecto a la «brutal ignorancia». «Quitemos una vez el restallar de estas varas [el Decálogo] sobre sus cabezas», declaraba un folleto de 1647, «y abriremos entonces una compuerta a toda clase de libertad licenciosa»[54]. A Walwyn le dijeron en 1649: «No podemos, con ningún fundamento racional ni bíblico, esperar una libertad completa, plena, absoluta y perfecta de toda clase de opresiones e injusticias en la tierra; seguramente una libertad natural y completa de todos los pesares y sinsabores solamente era adecuada al hombre antes de que hubiera pecado, y no después; que busque su porción en esta vida el que no ve más allá y su reino en este mundo el que no cree en ningún otro: ¿para qué fin se nos conceden las gracias de la fe, de la paciencia y de la abnegación?»[55]. El obispo Goodman coincidía con lo anteriormente expuesto: «Si el Paraíso fuera a ser reimplantado en la tierra, Dios nunca hubiera expulsado al hombre del mismo»[56]. La función social del pecado difícilmente podía ser expresada de forma más clara. De los cavadores se decía en 1649 que confundían la causa con el efecto. «Así como el hombre cayó antes de que llegara la maldición, así también debe deducirse que [antes que la tierra] el hombre debería ser devuelto al primitivo estado de Adán y que la propiedad no es sino el efecto consecuente de la primera ofensa»[57].

Thomas Fuller, en su *Church history*, escribía sobre 1254, pero pensando claramente en cuatro siglos después:

> Muchas personas activas, cuyas mentes estaban por encima de sus medios económicos, disgustadas por el hecho de que otros, situados por debajo de ellos (según creían) en méritos, estuvieran situados por encima de ellos en posición, cavilaban sobre los muchos errores del gobierno del rey, y, al ser donatistas en materia de estado, mantenían que podía y debía alcanzarse la perfección de una re-

[53] Véase *infra*, p. 159.

[54] [Anón.], *Sine qua non*, 1647, p. 2, citado por G. Huehns, *Antinomianism in English history*, 1951, p. 80.

[55] H. y D., p. 312.

[56] G. Goodman, *The two great mysteries of Christian religion*, 1963, página 90.

[57] *The Perfect Weekly Account*, 18-25 de julio de 1649, p. 582; Petegorsky, ob. cit., p. 172.

pública. Una cosa fácil en teoría e imposible en la práctica es conformar las acciones de las corruptas naturalezas de los hombres a las ideas exactas de sus imaginaciones[58].

«Toda esta agitación de los republicanos», decía Richard Baxter, «no es sino para conseguir que la progenie de la Serpiente sean los gobernantes soberanos de la tierra»[59]. En este histérico folleto, escrito durante los turbulentos años 1659-60, Baxter, con la mayor ingenuidad, equipara a los piadosos con la clase propietaria, a los impíos con las clases bajas. Esto lo hacía «para aterrorizarlos con el fuego del infierno», como dijo Henry Denne[60]. Resulta difícil no simpatizar con la explosión de indignación de Fox: «Todas las profesiones [es decir, las sectas] eran de espíritu y naturaleza bestiales y abogaban por el pecado y el cuerpo de pecado y la imperfección, mientras subsistieron.» Los predicadores «braman a favor del pecado en sus púlpitos». «Todo su trabajo consistía en abogar por el mismo»[61].

«Su oficio consiste en declarar contra el pecado por dinero», escribía Samuel Fisher, que siempre se las ingenia para utilizar los lugares comunes de una manera simpáticamente original, «y sin embargo tienen que predicar y hablar también un poco a favor del mismo y hacer su trabajo sin excesivo apresuramiento, todo a la vez, por miedo a que no quede para ellos más trabajos que realizar en mucho tiempo que aquellos para vivir de los cuales nunca fueron educados»[62]. «Hemos dado nuestro dinero y empleado nuestro trabajo en seguirles», escribía Fox sobre tales predicadores, «y ahora que han conseguido nuestro dinero esperan que no busquemos la perfección... mientras estemos en la tierra, a este lado de la sepultura, porque tenemos que llevar un cuerpo de pecado con nosotros... ¡Oh, impostores!»[63]. «Si todos los cuáqueros y todos los *ranters* del mundo», fue, en efecto, la réplica mordaz de Bunyan, «estuvieran bajo la culpa de un solo pensamiento pecaminoso,

[58] T. Fuller, *Church history of Britain*, 1655, II, pp. 65-6.
[59] Baxter, *The holy Commonwealth*, p. 92.
[60] Denne, «Grace, mercy and peace», 1645, en *Fenstanton records*, página 398.
[61] Citado por G. F. Nuttall, *The Welsh saints, 1640-1660*, p. 59. Nayler hablaba en 1654 de los predicadores que abogaban por el pecado (G. F. y J. N., *Several papers*, 1654, p. 25). En 1656, Alexander Parker aplicaba la frase a Vavasor Powell (*A testimony of God*), citado por Nuttall, *loc. cit.*). Llegó a ser una fórmula habitual.
[62] S. Fisher, *The testimony of truth exalted*, 1679, p. 650.
[63] Fox, *Epistles*, 1662, p. 222, citado por R. B. Schlatter, *The social ideas religious leaders*, Oxford UP, 1940, p. 242.

éste les haría exclamar con Caín: 'Mi castigo es mayor de lo que puedo soportar'»[64]. La convicción del pecado constituía la respuesta a la luz interior: el derecho a excluir de los sacramentos el último control sacerdotal que quedaba en la Inglaterra reformada. Pero, a la postre, las palabras de Coppe, citadas como epígrafe de este capítulo, resultaron prematuras. Las presiones sociales aseguraron la supervivencia del pecado.

3. EL INFIERNO

Si se ponía en duda la existencia del pecado y de la caída, nada era sagrado, ni siquiera las leyes eternas de Dios, ni siquiera el propio infierno. La definición por Pryne de este último servirá para nuestros propósitos:

> Desde toda la eternidad Dios ha [...] predestinado a la vida, no a todos los hombres [...] sino solamente a un cierto número de elegidos; [...] a los demás los ha reprobado eterna y perpetuamente a la muerte [...] La única [...] causa de reprobación [...] es el mero libre albedrío y el placer de Dios, no la previsión, la preconsideración de ningún pecado real, de la infidelidad o de la impenitencia final en las personas reprobadas[65].

No hay nada que la mayoría de nosotros, que hemos sido reprobados, podamos hacer al respecto por mucho que lo intentemos.

Algunos aceptaban esta doctrina y esperaban estar entre los elegidos. Otros la aceptaban y se sumían en la desesperación porque se juzgaban condenados. La abolición protestante del purgatorio sólo dejaba una eternidad de gloria o una eternidad de tormento como alternativas que se presentaban a cada individuo. Junto con la abolición de los ángeles de la guarda, de la mediación de los santos, de los conjuros y demás magia eclesiástica protectora, el efecto de ello fue una enorme tensión para aquellos que aceptaban literalmente esa doctrina[66]. A mediados del siglo XVI, Bullinger observaba que «la clase más humilde se ve grandemente tentada y excesivamente turbada con la cuestión de la predestinación. Porque el demonio intenta introducir en sus mentes el odio a Dios como si a él le

[64] Bunyan, *Works*, II, p. 150.
[65] W. Prynne, *Anti-Arminianism*, 1630, pp. 72-5, en Woodhouse, pp. 232-33.
[66] D. P. Walker, *The decline of Hell*, Chicago, UP, 1964, p. 59; K. V. Thomas, *Religion and the decline of magic*, pp. 472, 479 y 491-503.

71

pesara nuestra salvación y nos hubiera destinado y mandado a la muerte»[67]. No era necesario echar la culpa de esto al demonio. La predestinación, convenía Helwys en 1611, «produce una cierta desesperación al pensar que no existe gracia para ellos y que Dios ha decretado su destrucción. Y a otros los hace profundamente negligentes, entendiendo que si Dios ha decretado que ellos se salven, se salvarán, y si Dios ha decretado que se condenen, se condenarán»[68].

La melancolía y la desesperación religiosas, que provocaban visiones del demonio, fueron descritas con frecuencia por los doctores de la época de Isabel y Carlos y analizadas por Robert Burton[69]. Sabemos mucho acerca de estos sentimientos por las biografías y autobiografías religiosas de aquella época, pero solamente porque en estos casos la desesperación fue normalmente seguida de la conversión. Unos pocos ejemplos: hacia 1622, Thomas Shepard estuvo a punto de caer en la herejía grindletonista de la perfectibilidad como refugio para su desesperación[70]. William Kiffin estaba desesperado en 1632, hasta que fue convertido por John Goodwin[71]. Las pruebas de que disponemos van en aumento conforme se intensifica la crisis revolucionaria. John Rogers, hombre de la Quinta Monarquía, tenía miedo del infierno, dudaba de la existencia de Dios y pensaba en el suicidio[72]; John Saltmarsh sufrió tentaciones de sucidio antes de 1645 y se salvó de ellas gracias a su conversión a la doctrina de la libre gracia[73]. Sara Wright, antes de 1647, estuvo hundida en la más profunda desesperación durante cuatro años[74]. Hacia 1646, William Franklin creía que Dios le había abandonado: su médico le recomendó sangrías[75].

[67] H. Bullinger, *Decades*, Parker Soc., 1849-52, IV, p. 187.

[68] Citado por A. C. Underwood, *A history of the English baptists*, 1947, página 134.

[69] L. Babb, *The Elizabethan malady*, Michigan, 1951, en especial páginas 51-2; H. C. White, *English devotional literature, 1600-1640*, University of Wisconsin Studies in Language and Literature, 29, 1931, pp. 54-5; K. V. Thomas, *Religion and the decline of magic*, pp. 474-75 y 521; R. Burton, *Anatomy of melancholy, passim.*

[70] Véase *supra*, p. 73.

[71] W. Orme, *Remarkable passages in the life of William Kiffin*, 1823, páginas 10-1.

[72] E. Rogers, *Life and opinions of a Fifth Monarchy man*, 1867, páginas 13-20.

[73] J. Saltmarsh, *Free grace*, 10.ª ed., 1709, pp. 47-8, publicado por primera vez en 1645.

[74] H. Jessey, *The exceeding riches of grace adorned by the spirit of grace*, 1674, p. 27.

[75] [Anón.], *Pseudochristus*, 1650, p. 6. Sobre Fanklin, véase *infra*, página 304.

72

Isaac Penington el joven estaba en 1649 «roto y hecho añicos en mi religión [...] en una vía congregacional»; «todo es oscuridad, muerte, vacío, vanidad, mentira», declaraba posteriormente[76]. Anna Trapnel, desesperada y pensando en suicidarse, se sintió atraída por «esos delirantes principios familistas»[77]. Los *ranters* Abiezer Coppe y Jacob Bauthumley pretendían haber atravesado un período similar de desesperación[78].

En la década de 1650, la esposa de Richard Baxter tuvo dudas sobre la vida futura y la verdad de las Escrituras: su marido había experimentado con anterioridad dudas similares[79]. En la misma década, Thomas Traherne atravesó un período de escepticismo general en el que incluso tuvo dudas acerca de la Biblia[80]. Los futuros cuáqueros William Deusbury y Edward Burrough estuvieron aterrorizados durante una fase de su vida, aunque en 1654 Burrough no sintió la menor simpatía por Jane Turner, de Newcastle-upon-Tyne, que en su desesperación había puesto en duda la existencia de Dios[81]. John Crook anduvo desesperado, incluso con tentaciones de suicidio, en la década de 1650, hasta que se convirtió al oír accidentalmente la predicación de William Deusbury[82]. Johnston of Wariston luchaba, en 1654, contra la tentación del ateísmo y del suicidio[83]. En Nueva Inglaterra, Michael Wigglesworth, por la misma época, tenía duda acerca de las Escrituras[84]. John Rogers, de Cornualles, según se contaba, se suicidió en 1652 por el principio de Helwys: «Si había nacido para condenarse, se condenaría; si había nacido para salvarse, se salvaría»[85]. Walwyn fue acusado

[76] I. Pennington, *A voice out of the thick darkness*, 1650, pp. 19-20; L. V. Hodgkin, *Gulielma: wife of William Penn*, 1947, p. 32.

[77] [A. Trapnel], *The cry of a stone*, 1654, pp. 8-10.

[78] Cohn, *The pursuit of the millennium*, p. 358; J. Bauthumley, *The light and dark sides of God*, 1650, pp. 46-8.

[79] J. T. Wilkinson, comp., *Richard Baxter and Margaret Charlton*, 1928, página 128; *Reliquiae baxterianae*, I, pp. 21-2.

[80] G. I. Wade, *Thomas Traherne*, Princeton UP, 1944, pp. 43-6.

[81] W. Deusbury, *The discovery of the great enmity of the Serpent against the seed of the woman*, 1655, pp. 17-8; Burrough, *Works*, pp. 14-5 y 49; véase Jane Turner, *Choice experiences*, 1653, pp. 27-9.

[82] *A short history of the life of John Crook*, en Theodor Sippell, *Werdendes Quäkertum*, Stuttgart, 1937, p. 238.

[83] D. H. Fleming, comp., *Diary of Sir Archibald Johnston or Wariston*, Scottish History Soc., 1911-40, II, pp. 259-60.

[84] E. S. Morgan, comp., *The diary of Michael Wigglesworth, 1653-1657*, Nueva York, 1965, pp. 49, 54 y 59.

[85] *The Weekly Intelligencer*, 18 de marzo de 1652, citado por Jordan, ob. cit., IV, p. 256.

de haber conducido al suicidio a una mujer «envenenando su juicio acerca de la verdad de las Escrituras»[86].

En 1648, Gerrard Winstanley manifestaba que la pobreza podía llevar a la desesperación[87]. El señor Thomas sugiere que tanto la desesperación religiosa como la pobreza pudieron llevar en 1645 a algunas de las víctimas de Matthew Hopkins, el cazador de brujas, a recurrir al diablo en busca de ayuda. John Stearne, colega de Hopkins, sugería que la exaltación del poder del demonio podía ser contraproducente. «El demonio ha utilizado [discursos parecidos] para inclinarles a la brujería»; «pactaban con el demonio para librarse del tormento del infierno»[88]. John Rogers, hombre de la Quinta Monarquía, tuvo la tentación de recurrir a la magia, a la nigromancia y a la astrología como remedios contra la extrema pobreza y el hambre[89]. En la década de 1650, Thomas Goodwin predicaba mucho para infundir ánimos a aquellos que se sentían tentados por la desesperación[90]; el autor de *Tyranipocrit discovered* atacaba la doctrina de la predestinación porque llevaba a «la quintaesencia del infierno, quiero decir a la desesperación»[91]. En 1652, Winstanley analizaba con cierta sutileza el modo en que «esta doctrina de un Dios, un demonio, un cielo y un infierno, la salvación y la condenación después de que muere el hombre», puede conducir tanto a la desesperación y al suicidio como a la aceptación del ascendiente de los sacerdotes[92]. Con indignación, Thomas Hobbes denunciaba a los ministros presbiterianos que «llevaban a los jóvenes a la desesperación y a creerse condenados porque no podían contemplar un objeto bello sin delite en él (cosa que no puede ningún hombre y además es contrario a la constitución de la naturaleza)»[93].

Así, los hombres llegaron a poner en tela de juicio no sólo las leyes eternas, sino incluso la existencia de Dios. Hacia 1650, muchos de los conocidos de Lodowick Muggleton «decían tanto con sus corazones como con sus lenguas que no existe Dios, sino solamente la naturaleza». «Yo no procuraba tanto salvarme», añadía Muggleton con referencia a su propia desesperación, «como evitar ser condenado. Porque pensaba que si

[86] H. y D., pp. 298-99.
[87] Winstanley, *The saints Paradice*, pp. 32-4.
[88] Thomas, *Religion and the decline of magic*, p. 521; J. Stearne, *A confirmation and discovery of witch craft*, 1648, p. 59.
[89] E. Rogers, ob. cit., p. 19.
[90] T. Goodwin, *Works*, III, pp. 315-40; IV, p. 208; VI, pp. 157 y 385-89.
[91] Orwell y Reynolds, ob. cit., p. 89.
[92] Sabine, pp. 567-70.
[93] Hobbes, *English works*, VI, pp. 195-96.

73

pudiera descansar para siempre en la tierra, esto sería tan bueno para mí como si estuviera en la felicidad eterna [...] Me tenía sin cuidado el cielo, con tal de no ir al infierno»[94]. Podemos ver aquí algo del efecto liberador que el *Mans mortallitie* de Overton debió de tener en 1643. La doctrina no era nueva: la conocían los lolardos en el siglo XV y los anabaptistas en el XVI. En Inglaterra, en la década de 1590, Thomas Hariot, protegido de Ralegh, había cuestionado la inmortalidad del alma y sugerido que habían existido hombres antes de Adán; el mundo podía ser eterno[95]. Milton aceptaba la doctrina del sueño del alma. A través de la narración de Muggleton podemos percibir también lo aburrida que parecía la idea tradicional del cielo, mucho menos atractiva de lo terrorífica que era la idea del infierno. Esto debió de preparar también a los hombres a aceptar la idea de un cielo material en la tierra, en un milenio inminente, o la de que el cielo y el infierno eran estados internos de la mente.

En los primeros años de la década de 1650, John Bunyan estaba aterrorizado pensando en el infierno y deseaba poder ser un demonio para atormentar a los demás. Pero también se preguntaba «si verdaderamente existía un Dios o un Cristo y si las Sagradas Escrituras no eran más bien una fábula y una historia ingeniosa», «escrita por algunos políticos», añadía en 1658, «con el propósito de conseguir que el pueblo pobre e ignorante se someta a una religión y a un gobierno». «¿Cómo podéis asegurar que los turcos no tenían Escrituras igualmente buenas para probar que su Mahoma era el Salvador?» Muchas decenas de miles de hombres desconocían el verdadero camino hacia el cielo, reflexionaba Bunyan: ¿y si toda nuestra fe y Cristo y las Escrituras «no fueran tampoco otra cosa que una opinión?» Se sentía tentado de creer que no existían cosas tales como el día del juicio y que el pecado no era una cosa tan lamentable. Como si todo esto no fuera suficiente, Bunyan tuvo incluso muchos pensamientos peores «que ahora no puedo o no oso revelar»[96]. George Fox, que en 1646 y 1647 se vio también tentado por la desesperación en diversas ocasiones,

[94] L. Muggleton, *The acts of the witnesses*, 1764, pp. 18 y 24-36; véase página 62, publicado por primera vez en 1699. Véase *The journal of Richard Norwood*, W. F. Craven y W. B. Hayward, comps., Nueva York, 1956, página 64.
[95] Richard Harvey, *A theological discourse of the lamb of God*, 1590. Debo esta referencia al profesor D. B. Quinn.
[96] Bunyan, *Works*, I, pp. 8-9, 13-9, 22-6 y 34-5; III, p. 715; véanse páginas 646, 681 y 711.

pensaba con anterioridad a 1649 que «todas las cosas proceden de la naturaleza». En 1651, otro cuáquero le dijo a Fox que «nunca existió nada parecido» a «un Cristo que murió en Jerusalén»[97].

En la Edad Media, las herejías populares habían puesto en tela de juicio la existencia del infierno o, a la inversa, habían expresado sus dudas sobre la justicia de un Dios omnipotente que había creado a millones de hombres y mujeres para atormentarlos eternamente[98]. Los Artículos de 1552 de la Iglesia de Inglaterra condenaban la creencia de que el infierno era sólo temporal y de que al final todos los hombres se salvarían. (A este artículo concreto se renunció en 1562.) La Familia del Amor creía que el cielo y el infierno se encontraban entre nosotros en este mundo; la Familia del Monte, que se está en el cielo cuando se ríe y se está en el infierno cuando se experimenta dolor o pena[99]. En 1585, la reina Isabel se esforzó en denunciar a quienes decían que no existía más infierno que el tormento de la conciencia[100]. En 1593, un zapatero de Sherborne citaba a hombres de su localidad (que era también la de sir Walter Ralegh) que decían que el infierno era la pobreza en este mundo[101]. Con mayor sofisticación, Marlowe, otro subordinado de Ralegh, hacía decir a Mefistófeles:

> *El infierno no tiene límites, no está circunscrito*
> *A un solo lugar: porque donde quiera que estemos está el infierno*[102].

El Satanás de Milton repetía este sentimiento.

Del *Gangraena* de Edwards se desprende claramente que tan pronto como la censura se vino abajo comenzaron a formularse muchas preguntas embarazosas. La señora Attaway y otros declaraban que «no podía ir con la bondad de Dios el condenar eternamente a sus propias criaturas». La gente creía

97 Fox, *Journal*, I, pp. 4, 22 y 26; Braithwaite, p. 45.
98 G. C. Coulton, *Fourscore years*, Cambridge UP, 1945, p. 340.
99 Strype, *Annals*, II, primera parte, p. 563; J[ohn] R[ogers], *The displayng of an horrible secte*, 1578, sig. K.
100 Sir J. E. Neale, *Elizabeth I and her Parliaments, 1584-1601*, 1957, página 70.
101 Lefranc, *Sir Walter Ralegh*, p. 381.
102 A Marlowe se le acusó de haber dicho que Moisés sólo era un ilusionista (G. B. Harrison, comp., *Willobie his avisa, 1594*, 1926, p. 210); véase Giovanni en *'Tis pity she's a whore de John Ford* (publicado en 1633), quien pensaba que el infierno o el cielo eran un sueño (acto v, escena 5).

que Cristo murió por todos, que todos los hombres y mujeres serían reconciliados y salvados. Otros negaban la existencia del infierno y del demonio, ponían en duda la inmortalidad del alma[103]. La nueva astronomía, popularizada más libremente por medio de almanaques después de 1640, indujo a especulaciones acerca de la exacta localización del cielo y del infierno[104]. John Boggis, de Great Yarmouth, preguntaba en enero de 1646: «¿Dónde está vuestro Dios, en el cielo o en la tierra, arriba o abajo, o se sienta en las nubes, o dónde se sienta con su trasero?» Otros decían que Dios estaba tanto en el infierno como en el cielo[105]. Otro folleto declaraba en 1647 que los predicadores artesanos decían que todo el cielo existente está aquí en la tierra y que era anticristiano negar la ordenación de toda la creación: no existía ningún pecado original[106]. Muchos de los libros familistas de Heinrich Niclaes fueron reeditados en versiones inglesas durante la década de 1640. Lo mismo sucedió con las obras de Jacob Boehme, que pensaba que cada hombre lleva en él el cielo y el infierno en este mundo, y había profetizado que el lirio florecería en el norte[107]. Boehme creía que Dios estaba en todos los creyentes, y prefería el espíritu en el interior de éstos a la letra de la Biblia. Influyó en muchos de los personajes que aparecen en este libro: Erbery, Webster, Lilly, Muggleton y Pordage, por ejemplo[108]. Richard Baxter fue el nexo entre Boehme y los cuáqueros[109]. El protector de George Fox, el juez Hotham, escribió una vida de Boehme, y su hermano Charles, a quien también conocía Fox, fue el traductor de aquél. En 1653, Samuel Hering instó al Parlamento a que reservara dos colegios universitarios para la enseñanza de las doctrinas de Boehme[110].

Se decía que William Walwyn había declarado que el infierno no era otra cosa que la mala conciencia de los hombres

103 Edwards, *Gangraena*, I, pp. 27, 35, 116-19 y 218; II, pp. 8 y 50-1; III, páginas 10, 26, 35-8 y 110.
104 *IOER*, pp. 50-1.
105 Edwards, *Gangraena*, I, p. 163; III, p. 251. «Trasero» es una inserción mía en el lugar en blanco que recatadamente deja Edwards.
106 [Anón.], *A discovery of the most dangerous and damnable tenets that have been spread within this few yeeres*, 1647, una sola hoja.
107 J. Boehme, *Six theosophic points*, 1620 (Ann Arbor Paperback, 1958), página 98; R. M. Jones, *Mysticism and democracy*, p. 135.
108 Véase *infra*, pp. 181, 213-214; Lilly, *Astrological predictions*, 1654, página 25; *Astrological judgements... for the year 1655*, sig. B 7.
109 *Reliquiae baxterianae*, I, p. 77.
110 J. Nickolls, *Original letters and papers of State addressed to Oliver Cromwell*, 1743, p. 99. Blake habla entusiásticamente de Boehme (*Poetry and prose*, ed. Nonesuch, p. 201).

74

malvados en esta vida. ¿Podría Dios ser tan cruel como para someter a tormento eterno a un hombre «por un corto tiempo de pecado en este mundo»? [111]. Gerrard Winstanley negaba la existencia del castigo eterno, de un cielo o de un infierno localizados o del demonio [112]. Lo mismo se afirmaba de John Bidle, William Erbery, Peter Sterry, Thomas Tany, George Foster, John Reeve, Robert Norwood y sir Henry Vane [113]. Lo mismo sostenía Thomas Hobbes en 1651 [114]. Y lo mismo hacían los *ranters* y los cuáqueros [115]. Nayler negaba que Dios hubiera «decidido la condenación de determinadas personas antes de que llegaran al mundo» [116]. En 1653, John Owen atacaba a estos «deístas» que no creían en el castigo eterno y hablaban sólo de la bondad de Dios; en 1655 defendía un infierno eterno frente a aquellos que creían que la muerte significaba la aniquilación [117]. Francis Osborne consideraba en 1656 que una vez que se perdía la fe implícita en el credo autoritariamente establecido por una Iglesia estatal, «la plebe, libre de prejuicios [...] emancipada de las prisiones en que la había encerrado su anterior credo», pondría en duda la existencia del cielo y del infierno, lo mismo que el derecho divino de los reyes, respecto al cual el clero puritano le había enseñado a ser escéptica [118].

La creencia en la existencia del infierno era uno de los más firmes puntales de la persecución religiosa: el sufrimiento temporal era algo insignificante al lado de una eternidad de tormento. El infierno parecía también, si no justificar, al menos presentar en perspectiva la crueldad de la ley, lo que llamaba Bunyan «esas insignificantes sentencias de los hombres, como

111 *Walwins Wiles*, en H. y D., pp. 296-97. El baptista Samuel Richardson hacía la misma pregunta en 1660 (*A discourse of the torments of Hell*).
112 Winstanley, *The mysterie of God*, p. 56; *The breaking of the day of God*, p. 110; *The saints Paradice*, pp. 85-7, 97-8 y 101-5; Sabine, páginas 216-19 y 523.
113 D. P. Walker, *The decline of Hell*, pp. 104-5; McLachlan, *Socinianism in seventeenth-century England*, pp. 186, 201-2; G. Foster, *The sounding of the last trumpet*, 1650, pp. 52-3; Reeve, *A transcendent spiritual treatise*, 1651, pp. 4-5, 38 y 82-3; *The form of an excommunication made by Mr. Sidrach Sympson... against Captain Robert Norwood*, 1651, pp. 2-3; G. Burnet, *History of my own time*, Oxford UP, 1897, I, p. 285.
114 T. Hobbes, *Leviathan* (ed. Penguin), pp. 646 y 661.
115 Véase *infra*, capítulo IX.
116 J. Nayler, *Love to the lost*, 2.ª ed., 1956, p. 32.
117 J. Owen, *Works*, X, pp. 538-9; XII, pp. 581-87.
118 F. Osborne, «Advice to a son», 1656, en *Miscellaneous works*, 1722 I, pp. 98-9.

ponerlos en el cepo, azotarlos o quemarles la mano» [119]. Por el contrario, la mayor tolerancia que el profesor Jordan observaba en las clases bajas iba acompañada de un mayor escepticismo con respecto a los eternos tormentos del infierno. Muchas de las personas instruidas que tenían sus propias dudas acerca del infierno pensaban que era una ficción necesaria para mantener a las clases bajas en la debida subordinación. El señor D. P. Walker apunta que los hombres de la Quinta Monarquía podían hablar pública y francamente contra la existencia del infierno porque no se sentían en absoluto alarmados por el derrumbamiento de la sociedad que se produciría si se eliminaba el efecto disuasivo del castigo eterno: creían que la sociedad tradicional se encaminaba de todas maneras hacia su derrumbamiento [120]. Winstanley, los *ranters* y los primeros cuáqueros se habían emancipado virtualmente de la creencia en su conjunto.

Winstanley y Coppin creían que al final toda la humanidad se salvaría, porque carecía de sentido creer en un Dios omnipotente y benéfico dispuesto a atormentar a sus criaturas por toda la eternidad [121]. Esta doctrina era uno de los muchos cabos que conducían a la decadencia de la creencia en el infierno, que, como el señor Walker ha demostrado, tuvo lugar en el siglo XVII. Yo creo, sin embargo, que no pone suficientemente de relieve la contribución de los radicales intelectuales a esta aparición de una moral más aceptable. Winstanley llevó a una conclusión lógica sus principios teológicos, insistiendo en que la caída no fue un acontecimiento presocial, sino que las corrupciones de una sociedad basada en la propiedad reviven la caída en cada individuo conforme van creciendo. Dios [esto es, la Razón] redime a los hombres del único infierno verdadero, el infierno que mutuamente han creado en la tierra. Winstanley parece dejar abierta la cuestión de la existencia de cualquier otro infierno: dice simplemente que nadie sabe ni puede saber nada acerca del mismo, y menos que nadie los predicadores, que tanta importancia le dan. El infierno existe en los hombres a causa de la mala organización de la sociedad,

119 Bunyan, *Works*, II, p. 127; véase mi *Reformation to industrial revolution*, pp. 43 y 204-6.
120 Walker, *Decline of Hell*, pp. 183 y 262-63; véase *supra*, pp. 85-86.
121 Winstanley, *The mysterie of God*, *passim*; *The saints Paradice*, páginas 133-34; Sabine, pp. 381 y 454. Véase *supra*, pp. 155-156. El universalismo teológico no desempeñó un papel demasiado grande en el pensamiento de Winstanley con posterioridad a 1648; éste había llegado más lejos.

75

y la imagen es utilizada luego para perpetuar esta sociedad por parte de aquellos que se benefician de ella. En *A letter to the Lord Fairfax*, Winstanley equipara el cielo con la humanidad [122], idea a la que Blake podría haber dado su beneplácito.

La tesis de que Dios no existe y que todas las cosas provienen de la naturaleza, que atrajo a George Fox en la década de 1640 y fue familiar para Muggleton y su círculo en los primeros años de la de 1650 [123] fue especificada por Lawrence Clarkson, Jacob Bauthumley y otros *ranters* [124]. En Winstasley y Joseph Salmon tomó una forma más panteística. «El cuerpo de Cristo», escribía Winstanley, «está donde está el Padre, en la tierra, purificando la tierra, y su espíritu se ha introducido en la creación entera, que es la gloria celestial donde habita el Padre». Cristo vuelve al Padre «como un cangilón de agua sacada primero del mar que, estando sola durante un corto tiempo, después es de nuevo vertida al mar y se hace una con él» [125]. Joseph Salmon pensaba que «Dios es ese ser puro y perfecto en quien todos nosotros existimos, nos movemos y vivimos: esa sangre secreta, ese aliento y esa vida que corre en silencio por las escondidas venas y las estrechas arterias de toda la creación» [126]. El contenido de la doctrina, tanto de Winstanley como de Salmon, era igualmente destructivo para la idea de un Dios personal.

La tolerancia religiosa produjo, en realidad, resultados que confirmaban las sombrías predicciones de Thomas Edwards. La ley sobre blasfemias, de mayo de 1648, que imponía la pena de muerte a los mortalistas y a aquellos que negaban la Trinidad o que las Escrituras eran la palabra de Dios, no pudo ser aplicada. Walter Charleton decía en 1652 que en Inglaterra esa época había producido un mayor enjambre de «monstruos ateos» que cualquier otra época o nación [127]. «Esta multiplicación de religiones» entre «la voluble multitud», pensaba en el mismo año Robert Boyle, «llevará finalmente a la desaparición de todas» [128], y tratando de evitar este desastre pasó buena

122 Sabine, p. 290.
123 Véase *supra*, pp. 162-164.
124 Clarkson, *The lost sheep found*, p. 32; véase Humphrey Ellis, *Pseudochristus*, 1650, p. 37; Henry Dixon, uno de los «ángeles exterminadores» que aceptaban a William Franklin como el Mesías. Véase *infra*, capítulo IX.
125 Sabine, pp. 114 y 117; véanse pp. 215-17.
126 Salmon, *Heights in depths*, 1651, pp. 37-8.
127 Citado por D. Bush, *English literature in the earlier seventeenth century*, Oxford UP, 2.ª ed., 1962, p. 339.
128 Citado por Underdown, ob. cit., p. 330.

parte del resto de su vida. Fuller y el autor de *The whole duty of man* estaban de acuerdo en que la negación de la existencia de Dios o del infierno era consecuencia de la diversidad y confusión de la Revolución, de la libertad de prensa y de la proliferación de las sectas [129]. «Dios y el magistrado son cubiertos de blasfemias en todos los tabancos», escribía en 1659 Francis Osborne [130]. El mismo había sido considerado como blasfemo, y en 1659 su propio respeto al magistrado era mayor probablemente que su respeto a Dios. Stillingfleet, mirando hacia atrás desde la seguridad de 1662, decía que muchos habían llegado a «considerar como algo distinguido el desprecio por la religión y como algo razonable ser ateos» [131]. «Se convirtió en un tema habitual de conversación», confirmaba Burnet, «tratar todos los misterios de la religión como invenciones de los sacerdotes para conducir al mundo a una ciega sumisión a los mismos». El clericalismo, admitía, constituía un blanco de moda [132]. Si la religión verdaderamente es un negocio, reflexionaba el autor de *The whole duty of man*, «seguramente fue considerada ([...] en todas las épocas menos en ésta) un negocio muy útil». Este autor, que gozó de una amplia popularidad, debe haber hecho mucho por restaurar la creencia en la necesidad social del infierno [133].

Una de las reacciones a las cambiantes tesis de los teólogos puritanos y a las subversivas pretensiones de inspiración fue el escepticismo de Thomas Hobbes. Cualquiera que se sintiera convencido por *Leviathan* no podía ya encontrar posible el buscar a solas en la Biblia las respuestas a los problemas políticos y juzgaría la persecución religiosa tan irracional como la resistencia en nombre de la conciencia. Sospecho que fue la influencia de Hobbes, más que la de los radicales religiosos, la que, en 1657, hizo que los miembros del Parlamento se burlaran de la excesiva dependencia de los textos bíblicos [134]; difícilmente habrían hecho eso incluso sólo diez años antes.

Otra de las cosas que emergieron de la amplia discusión sobre la conversión, la melancolía religiosa y la desesperación fue un cierto conocimiento de la psicología de la experiencia

129 T. Fuller, *The holy State*, Cambridge UP, 1831, pp. 257-63; *The works of the... author of The whole duty of man*, 1704, II, pp. 109-11.
130 Citado por Bush, ob. cit., p. 339.
131 Edward Stillingfleet, *Origines sacrae*, 1662, sig. Av.; véase b 2v.
132 Burnet, *History of my own time*, Oxford UP, 1823, IV, p. 378; véase *infra*, p. 400.
133 Ob. cit., II, p. 169; I, p. 269.
134 Johnston of Wariston, *Diary*, III, p. 71.

76

religiosa. William Walwyn escribía en 1643 que «muchos de vosotros podéis, a través de la sensación del pecado y de la cólera que el mismo produce, andar en una situación verdaderamente desconsolada: en vosotros pueden pulular miedos y terrores». Pero estos miedos son innecesarios, porque Cristo murió por todos los hombres. Seis años después había llegado a la conclusión de que «el ayuno extremo y la permanencia en la oración (más allá de lo que sus cuerpos pueden soportar)» podían dar lugar a que los hombres tuvieran visiones, oyeran voces y profetizaran[135]. Winstanley reconocía que los demonios y las pavorosas apariciones que los hombres creen ver «surgen de la angustia de su conciencia atormentada» y reflejan sus propias pasiones y deseos[136].

Más notable aún es el análisis de Winstanley contenido en *The law of freedom*:

> Numerosas veces, cuando un corazón sensato e inteligente se ve asaltado por esta doctrina de un Dios, un demonio, un cielo y un infierno, la salvación y la condenación después de que muere un hombre, su espíritu, al no estar fuertemente apoyado en el conocimiento de la creación ni en el temple de su propio corazón, fuerza y tensa su cerebro para llegar a conocer el fondo de esta doctrina y le resulta imposible alcanzarlo, porque en realidad no se trata de conocimiento, sino de imaginación: y de este modo, escudriñándose y enmarañándose en ello, da al traste con esa sensatez que tenía y llega a convertirse en un lunático y en un demente; y si predomina la pasión por el goce, entonces está alegre y canta y ríe, y parece maduro por la expresión de sus palabras, y dirá cosas extrañas, pero todo de un modo imaginativo. Pero si predomina la pasión por el dolor, entonces está melancólico y triste, pregonando que está condenado, que Dios le ha abandonado y que es seguro que irá al infierno cuando muera, que no puede tener la certeza de ser uno de los llamados y elegidos. Y en esta morbosa situación, muchas veces los hombres se ahorcan, se matan o se ahogan, de forma que esa doctrina divina, a la que llamáis cosas espirituales y celestiales, siempre atormenta a las gentes cuando son débiles y enfermizas o se encuentran perturbadas[137].

Winstanley había llegado lejos en los tres años transcurridos desde que Dios le hablara en trance.

135 Haller, *Tracts on liberty*, II, pp. 288-91; H. y D., pp. 259-60
136 Sabine, p 218.
137 *Ibid.*, p. 568; véase *supra*, p. 131.

4. ¿Y LUEGO, QUE?

He tratado de presentar las numerosas tendencias del pensamiento que condujeron a los hombres a poner en duda los dogmas tradicionales sobre el pecado original y el infierno. A medida que las clases bajas se iban considerando libres para discutir las cosas que a *ellas* les interesaban, la función social del pecado y del infierno iba siendo subrayada cada vez más. Pero demoler resultaba más fácil que reconstruir; sugerir que los malvados políticos habían inventado el pecado, que el pecado era producto de una sociedad competitiva, resultaba más fácil que ponerse de acuerdo sobre cómo organizar una sociedad en la que el pecado no fuera ya un concepto admisible. Los hombres podían dar explicaciones psicológicas de la creencia en el infierno, podían exponer la ruda moral de la zanahoria y el palo y plantear problemas lógicos acerca de la beneficencia y la omnipresencia de Dios. Pero de nuevo, sin una revolución total, resultaba más fácil interiorizar el infierno que abolir la idea en su conjunto.

En la desesperación y el ateísmo generalizados de los últimos años de la década de 1640 y primeros de la de 1650 podemos percibir el impacto de la crisis revolucionaria sobre las certidumbres del calvinismo tradicional. Las categorías y jerarquías sociales aceptadas se vieron trastocadas tanto en este mundo como en el venidero. La doctrina protestante del sacerdocio de todos los creyentes, llevada a su límite extremo en la luz interior, junto con la crítica erudita protestante de los textos sagrados, destruyó la autoridad de la Biblia. Pero ¿qué otra cosa ocupó su lugar? «Todo procede de la naturaleza» no es un credo para los que desean trastornar al mundo. Hasta que los hombres hubieran desarrollado una teoría más sólida de la historia, de la evolución, el ateísmo solamente podía ser una doctrina negativa, epicúrea, en un universo estático. Los ateos difícilmente podían ser el motor de una transformación de la sociedad: para los revolucionarios, Dios era el principio de cambio. Si perdían la fe en Dios, ¿qué les quedaba? Esto fue lo que hizo que Milton insistiera en la libertad y en la responsabilidad del hombre, en su desesperado intento de defender la providencia eterna y justificar ante los hombres los caminos de Dios[138]. El atraso de la historia y de las ciencias naturales imposibilitaba que se abriera camino una teoría evo-

138 Véase *infra*, apéndice 2.

77

lutiva en la que Dios pudiera llegar a ser una hipótesis innecesaria.

En el siglo XVII el ateísmo era, por lo normal, una postura, una rebeldía, más que un sistema filosófico, ya fuera profesado por aristócratas libertinos o por simples *ranters* [139]. Para estos últimos, el ateísmo justificaba la pasividad política, la retirada ante la persecución que rechazaban los cuáqueros a causa de sus más firmes convicciones religiosas. La teoría de la historia de Marwell, Harrington, Hobbes, Clarendon, por importante que fuese, no fue desarrollada hasta que la escuela escocesa la rehabilitó en el siglo XVIII [140]. Winstanley, que de los radicales fue el que más se aproximó a un concepto de evolución, fue también el que más se aproximó a la elaboración de un materialismo que no fuera ni totalmente estático ni susceptible de una transformación solamente cíclica. Para él, la abolición de la propiedad privada produciría una revolución fundamental y la ciencia y la invención continuarían manteniendo en movimiento a la sociedad. Al pecado y al infierno les hubiera resultado difícil sobrevivir en la república de Winstanley.

Sin embargo, tienen un gran interés —en mi opinión— los intentos de los radicales de abolir las coerciones externas en favor de una moral interna, autoimpuesta; una moral cuyas sanciones fueran humanas y se aplicaran en este mundo. Podemos reconocerlos como pertenecientes al mundo moderno. Pero no del todo. Por radicales que fueran las conclusiones, por herética que fuera su teología, su vía de escape de la teología era teológica, incluyendo la de Winstanley. Esta paradoja constituirá uno de los principales temas de los capítulos siguientes.

[139] *P. and. R.*, pp. 93-6; *IOER*, pp. 181-85.
[140] Véase *infra*, p. 349.

78

IX. *SEEKERS* Y *RANTERS*

Ellos hablan de Dios; creedlo, compañeros,
No existe tal espantajo; todo fue hecho por la Naturaleza.
Sabemos que todo proviene de la nada, y volverá
Al mismo estado en que una vez estuvo,
Gracias al poder de la Naturaleza; y mienten crasamente
Quienes dicen que existen esperanzas de inmortalidad.
Cuando puedan explicarnos qué es un alma, entonces
Nos adheriremos a esos locos chiflados.

Canción navideña de los *ranters*, en *The arraignment and tryall, with a declaration of the ranters*, 1650, p. 6.

1. ANTECEDENTES DE LOS «RANTERS»

El familismo, con tanta frecuencia acusado de engendrar a los *seekers* y a los *ranters* [1], prosiguió existiendo en secreto desde el reinado de Isabel. En 1590 hubo en Manchester un zapatero remendón familista, sospechoso de tener más de una esposa [2]. En 1623, John Etherington, un fabricante de embalajes de Londres, fue acusado de familismo por decir que el arrepentimiento debía preceder a la remisión de los pecados y que el día de descanso semanal no tenía ninguna importancia; todos los días podían ser días de descanso [3]. Richard Lane, un sastre londinense, dijo en 1631 que la perfección puede alcanzarse en esta vida [4]. Diecisiete años después, Samuel Rutherford acusó de familismo a John Saltmarsh por, entre otras atrocidades, negar la obligación del día de descanso semanal;

[1] Fuller, *Church history*, 1655, IV, p. 53; prefacio de William Penn al *Journal* de Fox, I, p. XXV.
[2] Debo esta información al doctor R. C. Richardson.
[3] John Etherington, *The defence of John Etherington against Steven Cenison*, 1641, pp. 9-10. Según Etherington, se le había impedido publicar con anterioridad este folleto; al parecer lo escribió a finales de la década de 1620 o principios de la de 1630 (*ibid.*, pp. 46 y 62).
[4] S. R. Gardiner, *Reports of cases in the courts of Star Chamber and High Commission*, Camden Soc., 1886, pp. 188-94.

y dijo que los familistas enseñaban que una educación académica no sirve para entender las Escrituras, opinión que mantuvieron William Dell y muchos otros radicales[5]. Desde 1646 en adelante se publicaron los libros de Heinrich y Niclaes y muchos otros escritores familistas y antinomistas[6].

El señor Thomas ha señalado interesantes conexiones, en el siglo XVII, entre el familismo y la alquimia hermética y la astrología, especialmente en John Everard (1575-c. 1650)[7]. Everard fue un hereje perpetuo que estuvo a menudo en prisión durante el reinado de Jacobo I (quien dijo que su nombre debería ser «*Never-out*» [«nunca fuera»]). En tiempos de Laud se le multó por familismo, antinomismo y anabaptismo. Everard tradujo a Hermes Trismegistos, así como muchos libros de teología mística, entre los que se encontraba «ese libro maldito», *Theologia germanica*[8]. Creía que Dios estaba en el hombre y en la naturaleza, localizaba el cielo y el infierno en el corazón de los hombres y alegorizaba la Biblia. «La letra muerta no es la palabra; Cristo es la Palabra», decía. «Aferrarse a la letra» ha sido «la ruina de todo progreso en religión», la causa de las controversias y persecuciones. El reino de Dios llegó y su voluntad se hizo «cuando Cristo se introdujo en tu carne». No habían dejado de darse milagros, «pero nuestros ojos están ciegos y no podemos verlos». Everard fue muy elogiado por John Webster[9]. La predicación de Everard estaba dirigida especialmente a «los compañeros pobres», los «humildes, desdichados y despreciados por el mundo»; tales hombres eran «más gratos para él que tantos príncipes y potentados»[10]. Sin embargo, durante mucho tiempo fue clérigo anglicano. Su amigo Roger Brearley, grindletonista, vivió y murió siéndolo también[11]. Resultaría interesante conocer algo más acerca de los lazos que hubo entre ellos.

[5] S. Rutherford, *A survey of the spirituall Antichrist*, 1648, pp. 45 y 194-297.

[6] En 1641 se había publicado una hostil *Description of the sect called the Familie of Love.*

[7] Thomas, *Religion and the decline of magic*, pp. 270-71 y 375; Muggleton, *Acts of the witnesses*, p. 53. Véase *infra*, pp. 277-278.

[8] *CSPD, 1648-49*, p. 176. Las palabras entre comillas son del doctor John Lambe, decano del tribunal de Arches y uno de los más activos parditarios de Laud.

[9] Everard, *The Gospel treasury opened*, 2.ª ed., 1659, I, p. 221; II, páginas 103, 254, 340 y sig. b.3; véase p. 457, publicado por primera vez en 1653. Véase Haller, *The rise of puritanism*, Columbia UP, 1938; pp. 207-12; *P. and R.*, p. 149.

[10] Everard, *Gospel treasury*, I, sig. a.

[11] Véase *supra*, pp. 71-74.

En realidad, incluso entre los puritanos ortodoxos se dieron tendencias que apuntaban en la misma dirección; la libre gracia surgió de Preston y Sibbes, decía Erbery[12]. «El hombre espiritual», decía Richard Sibbes, «juzga todas las cosas, pero él mismo no es juzgado por nadie [...] Impera sobre todas las cosas terrenales [...] gracias al espíritu de Cristo en su interior, gobierna sobre todo»[13]. «Si Dios es un padre y nosotros somos hermanos, éstas son palabras niveladoras», declaraba Sibbes; aunque la idea de que la justificación nunca se había perdido, era «un error que se había deslizado entre algunas de las más humildes e ignorantes clases del pueblo»[14]. John Preston enseñaba que los elegidos saben *por propia experiencia* que la Biblia es verdadera y lo que Dios es: «Tal como se describe en las Escrituras, han encontrado que es para ellos»[15]. Bolton declaraba que «el mundano es un inicuo usurpador de las riquezas, honores y promociones de esta vida; [...] el santo, mientras permanece en este mundo, es un justo propietario y poseedor de la tierra»[16]. Tobias Crisp sostenía que «se ha acabado el pecado». «Si sois hombres libres de Cristo, podéis considerar que todos los castigos de la ley os conciernen tanto como conciernen a España las leyes de Inglaterra.» Un creyente no puede cometer un pecado imperdonable: su conciencia es Cristo. «Ser llamado libertino es el más glorioso título que existe bajo el cielo»[17].

Los escritos alegóricos de esta especie eran bastante inocuos en tiempos de paz social, aunque a las autoridades eclesiásticas nunca les gustaron. Pero se volvieron peligrosos en la atmósfera revolucionaria de la década de 1640, cuando algunas personas de las clases más bajas comenzaron a tomarlos al pie de la letra. Estas doctrinas volvieron a ser inocuas en boca de Thomas Traherne o los cuáqueros quietistas del pe-

[12] Erbery, *Testimony*, pp. 67-8.

[13] R. Sibbes, *Beames of divine light*, 1639, pp. 231-33, citado por C. H. y K. George, *The protestant mind of the English Reformation*, Princeton UP, 1961, p. 99.

[14] Sibbes, *Works*, Edimburgo, 1862-64, II, p. 311; VI, p. 458; véase página 558.

[15] Preston, *Life eternal*, 4.ª ed., 1634, p. 34; véase *P. and R.*, p. 272.

[16] R. Bolton, *Workes*, 1631-41, IV, p. 25, citado por C. H. y K. George, ob. cit., pp. 99-100.

[17] T. Crisp, *Christ alone exalted in seventeene sermons*, 1643, pp. 87 y 156-59; véanse pp. 276-77; *Complete works*, 1832, I, p. 122, 130-33 y 224-26; véanse pp. 137 y 178-79; II, pp. 137, 173-74 y 267. La edición de 1646 de *Christ alone exalted* contiene un prefacio del antinomista Henry Pinnell. Erbery elogió a Crisp (*Testimony*, p. 68); Clarkson le había oído y leído (*The lost sheep found*, p. 9).

79

ríodo posterior a la restauración. Pero en el intervalo, mientras la revolución parecía abrir infinitas posibilidades, los rescoldos incandescentes se transformaron en llamas.

En diciembre de 1643, Robert Baillie decía que el partido independiente estaba creciendo, «pero los anabaptistas más y los antinomistas los que más». Señalaba que eran especialmente fuertes en el ejército [18]. En las congregaciones brownistas, informaba con horror, «al sirviente más humilde le dan poder para amonestar, reprobar, reprender y separarse de la Iglesia en general». Si en una congregación la mayoría quería excomulgar a su pastor, ningún sínodo ni ninguna otra autoridad externa podía hacer nada al respecto. Dar tal poder de excomunión a cualquier congregación incontrolada, decía de forma amenazadora, «conduce a la gracia universal»[19]. A partir de entonces tenemos abundantes pruebas de la aparición de un cumplido número de opiniones que más tarde iban a ser asociadas a los *ranters*.

Thomas Edwards hablaba de muchos sectarios que decían que Cristo murió por todos y de un albañil de Hackney que decía que Cristo no era Dios o, alternativamente, que él era tan Dios como lo había sido Cristo. Un hombre de Rochester, a quien asociaba con los baptistas, decía que Jesucristo era un bastardo, y lo mismo decía Jane Stratton de Southwark. El número ocho de los errores de que informa Edwards era que «la recta razón es el principio de la fe [...] Creeremos en las Escrituras y en las doctrinas de la Trinidad, la encarnación y la resurrección mientras las consideremos compatibles con la razón, pero no más allá». «Dios ama a sus hijos tanto si pecan como si rezan.» Algunos sectarios sostenían que ellos no podían pecar, porque si pecaban, Cristo pecaba en ellos [20]. En 1647, John Trapp hablaba de una «mujer antinomista que, al ser acusada por su ama de robarle la ropa blanca», le contestó: «No soy yo la que robo, sino el pecado que en mí habita» [21]. «En el primer estadio de la creación, cada criatura era Dios» (de nuevo es Edwards el que informa), «y cada criatura es Dios al ser cada criatura que tiene vida y aliento un efluvio de Dios, y volverá de nuevo a Dios, y será absorbida por él como una gota lo es por el océano». Otros errores, incluidos

[18] Baillie, *Letters and journals*, I, pp. 408 y 437.

[19] Baillie, *A dissuasive from the errours of the time*, 2.ª edición, 1645-46, pp. 26 y 167.

[20] Edwards, *Gangraena*, I, pp. 19, 26, 35-6, 110-13 y 213; II, pp. 2-3.

[21] J. Trapp, *Commentary on the New Testament*, Evansville, Indiana, 1958, p. 501, publicado por primera vez en 1647.

80

con los números 25 y 26 en 1646, eran «que Dios está en nuestra carne tanto como en la carne de Cristo» y «que al final todos se salvarán». La señora Attaway y William Jenny se consideraban tan libres de pecado como Cristo cuando estaba encarnado, aunque Edwards pensaba que vivían en adulterio. Creían en la mortalidad del alma y que no existía otro infierno que el que se encontraba en la conciencia. Una mujer londinense declaraba que el asesinato, el adulterio y el robo no eran pecados [22]. Un folleto de 1648 decía, en términos de desaprobación, que los sectarios creen que si un hombre se veía fuertemente empujado a pecar, después de haber orado repetidamente, debía cometer el pecado [23].

Por consiguiente existió una quiebra de confianza en las formas establecidas de la religión, bastante extendida pero visiblemente predominante en Londres y el ejército, en especial entre los jóvenes. Los historiadores han descubierto que entre los miembros del Parlamento Largo y de la administración real la edad media de los que se unieron al rey en la guerra civil era más baja que la de los que se unieron al Parlamento [24]. Existieron razones especiales para ello. En la década de 1630, en la que nunca se reunió el Parlamento, los jóvenes nobles que querían situarse tenían que hacer carrera en la Corte. Los firmes partidarios del Parlamento se encontraban entre aquellos cuyas opiniones y actitudes se habían formado en la década de 1620. Pero la cosa era muy diferente entre la población en general, por lo menos en Londres y en los condados que lo rodean. Los radicales, como podía esperarse, surgieron de la nueva generación de los que no aspiraban a una carrera oficial.

Thomas Edwards recalca una y otra vez que eran «muchos jóvenes y mozas» los que «predican todos ellos la redención universal» [25]. Baxter decía que «los restos de los antiguos se-

[22] Edwards, *Gangraena*, I, pp. 21 y 116-19; II, p. 8; III, pp. 10, 26-7, 35-8 y 88-92.

[23] [Anón.], *A true and perfect picture of our present Reformation*, 1648, p. 1. Tales ideas no eran necesariamente de origen plebeyo. Los poetas de los *Inns of Court* [Colegios de Abogados], que estuvieron de moda durante el reinado de los dos primeros Estuardo, hicieron un culto del adulterio y la promiscuidad, equiparando el matrimonio con los cercamientos y añorando sentimentalmente una edad de oro perdida (John Carey, *The Ovidian love elegy in England*, tesis doctoral inédita, 1960, en esp. pp. 199, 376, 386-87 y 419-21).

[24] D. Brunton y D. H. Pennington, *Members of the Long Parliament*, 1954, pp. 15-6; G. E. Aylmer, *The king's servants*, 1961, pp. 393-94.

[25] Edwards, *Gangraena*, I, pp. 121, 124 y *passim*; III, p. 99.

paratistas y anabaptistas en Londres» en los años 1640-42 eran escasos e insignificantes, pero «suficientes para agitar a las más jóvenes e inexpertas de las gentes religiosas» y a los aprendices. William Dell encontraba, en 1646, que los jóvenes, «al estar más libres de las formas de la época pasada y de las doctrinas y tradiciones de los hombres», eran los más susceptibles de ser convencidos[26]. John Crook, cuando era aprendiz en Londres, se reunía con un grupo de jóvenes para orar y hablar de las cosas divinas, lo mismo que había hecho John Lilburne anteriormente[27]. Anthony Pearson nos cuenta que los aprendices y la gente joven estaban junto a los *ranters;* Baxter, que los cuáqueros vaciaban las iglesias de los anabaptistas y separatistas, de «jóvenes inestables»[28]. Se suele ver en la negativa de los cuáqueros a descubrirse ante alguien y en su tuteo gestos de protesta social, y efectivamente lo eran. Pero marcaban también un rechazo de la deferencia de los jóvenes hacia los viejos, de los hijos hacia los padres. Nadie que haya leído el vívido relato de Thomas Ellwood sobre su lucha contra su padre[29] puede dudar de que las batallas más feroces y angustiosas eran las que se libraban en el interior del hogar, entre las distintas generaciones. Este aspecto del alza del cuaquerismo en las familias de la *gentry* quizá merezca una posterior consideración.

Los soldados que hicieron en la iglesia parroquial de Walton-on-Thames la demostración de que hablamos anteriormente eran, presumiblemente, hombres jóvenes. Pretendían abolir: i) el descanso semanal obligatorio, por innecesario, judío y meramente ceremonial; ii) los diezmos, por judíos y ceremoniales, una gran carga para los santos de Dios y desalentadores para la industria y la agricultura; iii) los ministros, por anticristianos y ya inútiles, ahora que el propio Cristo desciende a los corazones de sus santos; iv) los magistrados, por inútiles, ahora que el propio Cristo en pureza de espíritu está entre nosotros y ha fundado el reino de los santos en la tierra; v) la Biblia, por tratarse de miserables rudimentos, de leche para pequeñuelos; porque ahora Cristo está en gloria entre nosotros e imparte a sus santos una cantidad más amplia de su espíritu

[26] *Reliquiae baxterianae*, I, p. 26; Dell, *Several sermons*, p. 79.
[27] «A short history of the life of John Crook», en Sippell, *Werdendes Quäkertum*, p. 238. Sobre Lilburne, véase P. Gregg, *Free-born John*, 1961, página 47.
[28] Barclay, *Inner life*, p. 331; véase *infra*, p. 226.
[29] Véase *infra*, p. 235.

de la que la Biblia puede proporcionar[30]. En 1651, Robert Ab-
bot dio una nota moderna al denunciar a «muchos hombres y
mujeres jóvenes tan monstruosos, tan desordenados en sus ac-
titudes y tan disfrazados en sus atavíos que en ninguna de las
épocas anteriores [...] se pueden encontrar precedentes pare-
cidos. ¡Cómo se regocijan las jóvenes en dejar al descubierto
su desnudez!»[31]. (La desnudez es un concepto relativo: un crí-
tico de los baptistas expresaba un piadoso horror cuando, en
un bautismo, «la desnudez de una de las mujeres [...] se vio
por encima de las rodillas.» «De esto», añadía con fruición,
«hubo muchos testigos»[32].

Los predicadores de la libre gracia —Saltmarsh, Erbery, Dell
y otros— aspiraban a liberar a los hombres y a las mujeres del
formalismo, de las maquinaciones legales de los teólogos pac-
tistas y de la desesperación a la que la teología de la predes-
tinación sometía a muchos que dudaban de su salvación. En
manos de los hombres y mujeres más sencillos y menos pre-
parados teológicamente, en especial en esa época de crisis re-
volucionaria, sus enseñanzas caían fácilmente en el antinomis-
mo, en la sensación de liberación de todas las trabas y frenos
de la ley y la moral. Cuando, a finales de septiembre de 1647,
Thomas Collier dijo al ejército que «Dios se manifiesta en la
carne de todos sus [santos] de forma tan verdadera como se
manifestó en Cristo»[33], debía saber que muchos de los soldados
que le escuchaban se creerían santos.

Dados, pues, esta quiebra de la confianza, por un lado, y el
entusiasmo milenarista reinante, por otro, no es de extrañar
que los hombres y las mujeres, enfrentados a una libertad de
elección sin precedentes, pasaran rápidamente de secta en sec-
ta, probando todas las cosas, encontrándolas todas deficientes.
Una y otra vez encontramos en las autobiografías espirituales
de la época a hombres que pasaron por el presbiterianismo, la
Iglesia independiente y el anabaptismo antes de acabar siendo
seekers (Webster y Clement Writer[34]), *ranters* (Salmon, Cop-

[30] Walker, *History of independency*, segunda parte, pp. 152-53. Véase *supra*, p. 99.
[31] R. Abbot, *The young mans warning-piece*, sig. A 3v-4; véase el conocido pasaje relacionado con la perversidad de los jóvenes en *The continuation of the life of Edward Earl of Clarendon*, 1759, II, pp. 39-41.
[32] William Grigge, *The quakers Jesus*, 1658, p. 47.
[33] En Woodhouse, pp. 390-96.
[34] R. M. Jones, *Mysticism and democracy in the English Commonwealth*, Harvad UP, 1932, pp. 87-8; Edwards, *Gangraena*, I, pp. 81-2. No estoy seguro de que *seeker* sea la palabra adecuada para describir a Writer.

pin, Coppe, Clarkson y Francis Freeman [35]) o cuáqueros (Deusbury, Howgill y Thomas Taylor [36]). Las controversias sobre el gobierno de la Iglesia o sobre el bautismo —infantil, adulto, autoimpartido, por inmersión o ningún tipo de bautismo— dividían a las congregaciones, producían continuos escrúpulos de conciencia y pendencias infinitas. Todos los protagonistas principales parecían igualmente seguros, todos parecían estar respaldados por textos bíblicos o por la autoridad del espíritu interior. Muchos acababan por poner en cuestión el valor de todas las reglas, de todas las formas externas e incluso de todas las Iglesias [37]. Puesto que, de cualquier manera, el fin del mundo probablemente estaba próximo, una de las soluciones era una retirada resignada de todas las controversias sectarias, un rechazo de todas las sectas, de todo culto organizado. Tales hombres fueron llamados *seekers* (buscadores): Walwyn, aunque rechazaba la etiqueta [38]; Rober Williams [39], John Saltmarsh, John Milton, posiblemente el propio Oliver Cromwell. Edwards llamó *seeker* a Lawrence Clarkson [40]. Muchos de estos hombres tenían conexiones con los radicales y se sintieron profundamente defraudados por el fracaso del ejército a la hora de construir una sociedad democrática en 1647 y después de esta fecha. A pesar de su desilusión, la generación de la década de 1640 fue ganada por el entusiasmo milenarista. Pero ¿qué fue de sus sucesores en el mundo insulso y falto de estímulos de la década de 1650? «Cuando la gente vio diversidad de sectas en todas partes», escribió Richard Baxter, «esto constituyó un gran obstáculo para su conversión». Muchos «no querían ser de ninguna religión» [41].

[35] J. Salmon, *A rout, rout*, 1649, pp. 9-13; R. Coppin, *Truths testimony*, 1655, pp. 10-15; A. L. Morton, *The world of the ranters*, pp. 116-19; Cohn, *The pursuit of the millennium*, p. 353. F. Freeman, *Light vanquishing darknesse*, 1650, pp. 5-6. Clarkson siguió buscando hasta convertirse en muggletonista. Coppin negó ser *ranter*, pero resulta difícil saber de qué otro modo puede describírsele.

[36] W. Deusbury, *The discovery of the great enmity of the serpent against the seed of the woman*, 1655, *passim;* Francis Howgill, *The inheritance of Jacob discovered*, 1655, *passim;* T. Sippell, *Zur Vorgeschichte des Quäkertums*, Giessen, 1920, p. 47.

[37] C. Burrage, «The restoration of inmersion by the English anabaptists and baptists (1640-1700)», *American Journal of Theology*, enero de 1912, en especial p. 76.

[38] Edwards, *Gangraena*, I, p. 128; Haller, *Tracts on liberty*, III, p. 330.

[39] Burrage, *Early English dissenters*, I, p. 367.

[40] Edwards, *Gangraena*, II, pp. 7-8.

[41] *Reliquiae baxterianae*, I, p. 87.

2. WILLIAM ERBERY

A William Erbery se le describió, en 1646, como «el campeón de los *seekers*» [42]. Había sido expulsado de su beneficio eclesiástico en Cardiff en 1638 por negarse a leer el *Book of sports*. Durante la guerra civil fue ferviente partidario del Parlamento y capellán del Nuevo Ejército Modelo. Erbery pensaba que Carlos I no había elegido «sino a los ricos como amigos y favoritos, un conjunto de bufones y aduladores, a pesar de que su arruinada y oprimida nación estaba a punto de perecer» [43]. Como capellán del ejército, Erbery capitaneó a otros soldados en la crítica a los ministros presbiterianos, a los diezmos y a la persecución. Citaba a Boehme con aprobación [44]. Edwards nos cuenta que Erbery predicaba la redención universal y negaba la divinidad de Cristo, declarando también que cualquier seglar podía predicar [45]. Erbery proclamaba que «la plenitud de la divinidad se manifestará en la carne de los santos», lo mismo que en la carne de Cristo. Cristo «sufrirá incesantemente hasta que resucite en nosotros». Por consiguiente, los hombres debían «permanecer sentados, sumisos y en silencio, esperando que venga el Señor y se les manifieste». «Y al final, ciertamente dentro de poco, seremos sacados de esta confusión y de Babilonia, en las que todavía nos encontramos, sin distinguir claramente la verdad del error, ni el día de la noche: pero en la tarde se hará la luz.» Sus enemigos presbiterianos le acusaban de pretender que «los santos tienen un poder más glorioso que Cristo... y realizan obras más importantes que las que realizó Cristo». Erbery, con mayor modestia, se consideraba «lleno de desconcierto, como un hombre que busca su camino, sin ver ninguno para el hombre en la tierra ni ninguna senda trillada que le conduzca. Que busque en las alturas y dentro de sí simultáneamente, y el camino real, el camino, lo encontrará en Cristo que está en nosotros, en Dios en nuestra carne». Los santos juzgarán al mundo [46]: Dios, manifestán-

[42] [Anón.], *A publike conference betwixt the six presbyterian ministers, and some independent commanders, held at Oxford*, 1646, p. 3.

[43] Erbery, *Testimony*, p. 209.

[44] *Ibid.*, p. 333.

[45] Edwards, *Gangraena*, I, pp. 77-8 y 109-10; III, pp. 89-92 y 250. John Webster, admirador también de Boehme, confirma que «la Trinidad no era enteramente reconocida» por Erbery (*Testimony*, p. 264; véanse páginas 278-79).

[46] [F. Cheynell?], *Truth triumphing over errour and heresie*, 1646(-7), página 5; Erbery, *Nor truth nor error*, 1646(-7), pp. 2, 4, 8, 16-7 y 20-1;

dose en ellos, castigará a los reyes de la tierra en la tierra. Y estos santos pertenecían a las clases más bajas. «Dios llega reinando y cabalgando en un asno, esto es, revelándose en su majestad y gloria en los más humildes de los hombres.» Los reyes, los lores y los duques «proceden todos de un linaje carnal»[47].

«Había llegado la hora, según entendíamos, de exigir al señor Erbery una explicación», informaban los ministros presbiterianos enviados a Oxford para llevar a cabo una investigación en el ejército. Erbery, decían, era un sociniano que predicaba una doctrina condenable y unos errores blasfemos. Incitaba a «la masa de soldados» contra los ministros presbiterianos. «Toda política bien fundamentada para los asuntos de esta vida está basada en la religión» y «la religión cristiana no puede ser defendida sin un sacerdocio cristiano»[48].

En enero de 1648, Erbery exhortó al ejército a acabar con el poder del rey y corregir las injusticias populares. Puso objeciones a la versión de los oficiales acerca del Acuerdo del Pueblo, porque establecía una Iglesia estatal y no extendía la tolerancia a los judíos, aunque daba su aprobación a la mayor parte de dicho acuerdo[49]. El ejército, pensaba Erbery, tenía un doble derecho a actuar en política. El rey y el Parlamento «eran los dos poderes que mantenían al pueblo del Señor y al pueblo de la tierra alejado de sus esperadas y prometidas libertades»[50]. El ejército «contaba con el llamamiento del reino, manifestado por varios condados, y el clamor general de todos los oprimidos de la tierra». Actuaba «con el inmediato poder de Dios [...] para todos los santos y también para todos los hombres». «Dios se manifestará en los santos como el salvador de todos los hombres.» «Ningún opresor se abrirá nunca más paso entre ellos.» «El día de Dios ha comenzado, aunque los santos hayan estado y estén aún sumidos en la confusión.» «Durante unos pocos días no podremos soportar la falta de reyes y gobernantes, pero después de muchos días» los hombres no los echarán ya de menos. Los santos retrocedieron cuando deberían haber avanzado. El ejército estaba en su mejor momento cuando actuaba. «Pero en cuanto a sus discursos públicos, sus declaraciones, protestas y amonestaciones», «eso no vale la pena».

véase *Testimony*, p. 22; [Cheynell], *An account given to the Parliament by the ministers sent by them to Oxford*, 1646(-7), pp. 13 y 18-20.

[47] Erbery, *Testimony*, pp. 24, 40 y 207.

[48] [Cheynell], *An account given to the Parliament*, pp. 13, 22, 38 y 50.

[49] Woodhouse, pp. 169-74; véase *Testimony*, de Erbery, pp. 26 y 333-34, y *An account given to the Parliament*, p. 35, sobre la tolerancia de Erbery hacia los judíos y turcos, aunque no hacia los papistas.

[50] Erbery, *Testimony*, p. 205.

Erbery esperaba todavía ver «a Dios en el ejército de los santos, destruyendo a todos los poderes opresores de la tierra [...] Dios lo hará a su tiempo, [...] no sólo destruir el Anticristo interior [...] sino a todos los opresores terrenales con la voz de las armas»[51]. En julio de 1652, Erbery escribió a Oliver Cromwell exigiéndole que ayudara a los pobres y atacando a los diezmos y a los honorarios de los abogados[52]. Propugnaba una imposición más alta para los «ciudadanos ricos, los propietarios de tierras, que cobraban arrendamientos exorbitantes [...] y los hombres sumamente adinerados», con vistas a constituir «un tesoro para los pobres». «El gran designio que Dios tiene para realizarlo de inmediato es arruinar [...] a los poderosos de la tierra [...] de forma que al fin el hombre exterior e interior pueda ser liberado»[53]. «¿Cuántos hombres se han empobrecido para enriquecer a unos pocos ministros?» «Ojalá que los pobres pudieran cobrar sus atrasos de las exorbitantes ganancias de los sacerdotes del evangelio», que «se llevan la quinta o la cuarta parte de las tierras y los trabajos de los hombres». El peso de los diezmos era entonces peor en Inglaterra que bajo el papismo o que en los países papistas. Ya no existían verdaderos ministros. «En los últimos días, Dios se manifestará primero [...] no, desde luego, en los ministros, sino en los magistrados, tanto civiles como militares»[54].

John Saltmarsh había hablado de «la apostasía de las Iglesias»[55]. En el pensamiento de Erbery, esta apostasía había prevalecido durante «muchos cientos de años». «Cuando los reinos se hicieron cristianos, los reinos comenzaron a ser Iglesias; efectivamente, las Iglesias se convirtieron en reinos, y comenzaron las Iglesias nacionales. Entonces también el Anticristo se hizo grande.» El papado, el episcopado y el sacerdocio habían sido las tres bestias, pero la Iglesia estatal de la *Commonwealth* no fue mejor. Fue la última bestia o Iglesia-estado. En «nuestro país, en estos últimos tiempos, el misterio de la iniquidad ha quedado totalmente al descubierto». En lo más intenso de su des-

[51] *Ibid.*, pp. 25, 30, 40-2 y 73.

[52] J. Nickolls, *Original letters and papers of State addressed to Oliver Cromwell*, 1743, pp. 88-9.

[53] Erbery, *Testimony*, pp. 75 y 59.

[54] *Ibid.*, pp. 53 y 90-1.

[55] Saltmarsh, *Sparkles of glory*, 1648, pp. 215-17.

ilusión, Erbery declaraba que «el misterio del Anticristo [...] se manifiesta en todo santo, en toda Iglesia particular». «El mayor trabajo que en estos momentos tiene Dios con vosotros es el de haceros ver que estáis muertos»[56]. «Dios se está yendo y apartando de toda la predicación de los hombres para que los hombres puedan entregarse por completo a actos públicos de amor a los demás y a toda la humanidad; por ello, todas las instituciones religiosas se vendrán abajo para que el poder de la justicia pueda resurgir y manifestarse en todo»[57].

«Vivir en soledad y andar solo», concluía Erbery, «es una condición salvaje que con Dios resulta el estado más agradable [...] En esta apostasía nos encontramos ahora, no podemos acompañar a los hombres, ni tampoco a los santos, en el culto espiritual, a menos que cometamos con ellos una prostitución espiritual»[58]. En Inglaterra, «la maldad del pueblo de Dios se manifestará primero [...] a todo el mundo». Porque, habiendo sido «instalados en el poder», «todos los hombres pueden conocer la deshonra» si se «muestran opresores, como lo han sido los poderes anteriores». En el poder, los «aparentemente santos» se corrompen de forma inevitable. En el gobierno civil fueron muy superiores a sus predecesores. «Pero por lo que respecta a las gracias espirituales, ¿cuánto han tardado en marchitarse en los más sabios? Los hombres buenos del Parlamento, ¿cómo fueron de débiles cuando llegaron al poder? ¿Cuándo se cumplió el mandamiento de la abnegación?» «Los hombres piadosos del viejo ejército y del Nuevo Ejército Modelo [...] todas sus lágrimas están secas, como hierba marchita [...] La flor es más bonita que la hierba común, pero se marchita antes». «Dios tiene un pueblo al que llamar para ocupar su lugar. El pueblo de Dios se convierte en hombres malvados, esos hombres malvados pueden convertirse en el pueblo de Dios.» «Antiguamente, los lores y nobles lo podían utilizar mejor [el poder] porque habían nacido en buena cuna; pero cuando tanto dinero llega a las manos de los santos pobres, ¡oh, cómo lo cogen y se abrazan a él y van tras él como perros tras huesos secos!» «En los santos por vocación será en los que antes se manifestará la apostasía y la defección en su plenitud»[59].

Pero Erbery se las arregló para evitar el fariseísmo: «Con

[56] Erbery, *Testimony*, pp. 80, 231-33, 268-69 y 336.
[57] *Ibid.*, p. 73.
[58] *Ibid.*, p. 100.
[59] *Ibid.*, pp. 87, 167 y 171-79.

cuánta frecuencia mi deseo de ser rico me hizo sentir temor a ser pobre», admitía; hasta que, finalmente, renunció a su estipendio público procedente de los diezmos[60]. «La vida del pueblo de Dios, y también la mía, es tan diferente a la de Cristo que a menudo he deseado [...] alejarme de mí mismo y de mi pueblo.» Pero «ellos son míos y yo soy de ellos». Para 1654 había decidido que, en contra de lo que pensaban los hombres de la Quinta Monarquía, el pueblo de Dios no debía inmiscuirse en los asuntos de Estado. El reino de Cristo no es de este mundo. Decís que el peor de los hombres habla bien del gobierno actual, ¿y esto no está bien?, ¿no es un camino razonable hacia la paz y el amor?»[61]. «El pueblo de Dios está actualmente en el poder (como antes nunca lo estuvo).» Dios «ha empañado el orgullo de toda gloria y la gloria de toda carne, trastornando el mundo y lanzando de un lado para otro al gobierno, de forma que no se ha visto sino confusión. ¿Qué clase de seguridades pueden, pues, esperarse de tales cambios? ¿Qué clase de orden, de tal confusión? Sí, ¿qué verdad, cuando Dios está haciendo del hombre una mentira?»[62].

Esta actitud resignada, tras el fracaso del Parlamento de Barebone en diciembre de 1653, hizo que John Webster se sintiera obligado a defender a Erbery de la acusación de defección y contemporización. Erbery sabía, decía Webster, «que tanto la prudencia como la obediencia de los santos consistía en conseguir que su cautividad fuera lo más agradable posible, pero que sacudirse el yugo antes de tiempo era rebelarse contra el Señor». Erbery da la impresión, en efecto, de haber estado dispuesto a aceptar a Cromwell como rey[63]. Webster decía que Erbery «era más un obstinado que un apóstata»[64], pero parecía haber abandonado la esperanza de una solución política durante el curso de su vida. «Es posible que otras generaciones puedan ver la gloria de que se ha hablado en los últimos tiempos, pero nosotros, por nuestra parte, nos encontramos despojados de ella; nuestros hijos pueden poseerla, pero por nuestra parte no tenemos ninguna esperanza de disfrutarla, ni de ser sacados de nuestras sepulturas en esta vida.» Las Iglesias de Inglaterra «viven, ciertamente, en Babilonia. Y no solamente ellas, sino también todos los santos dispersos habi-

[60] *Ibid.*, pp. 52-3. Véase *supra*, p. 91.
[61] *Ibid.*, pp. 182-86; véanse pp. 232 y 247-48.
[62] *Ibid.*, p. 191.
[63] *Ibid.*, sig. (a) 2, pp. 209-10.
[64] *Ibid.*, pp. 260 y 265.

tan allí en estos tiempos, y también yo junto a ellos, esperando la liberación»[65].

Erbery murió en 1654, siendo éstas casi sus últimas palabras publicadas: «He estado siempre completamente entregado a los intereses de la *Commonwealth*»[66]. Su epitafio fue escrito muy adecuadamente por uno de sus amigos:

Algunos que parecen vivos están realmente muertos,
Pero la valía de Erbery siempre sobrevivirá[67].

3. EL MEDIO «RANTER»

Erbery fue acusado con frecuencia de ser «persona licenciosa o *ranter*», de tener un espíritu delirante (*ranting*)[68]; también se le acusó —lo mismo que a los *ranters*— de ser tortuoso, de recurrir a ambigüedades para protegerse[69]. Erbery negó ser un *ranter*, pero no siempre con absoluta sinceridad. Hablaba de «la felicidad y rectitud en la verdad que emana del poder de Dios en nosotros, al que el mundo ha calificado de puritanismo y algunos, ahora, *ranting*», aunque él se negaba a defender a «esas profanas gentes llamadas *ranters*», que blasfemaban, maldecían, se prostituían, refocilándose abiertamente en su maldad[70]. Admitía que «generalmente era juzgado por los hombres buenos como uno de esos que tienen esa doctrina y practican esos comportamientos», que «yo alabo lo profano como lo más sagrado y a los santos de Dios como los únicos *ranters;* que [...] tengo amistad con varios prodigiosamente profanos y escandalosos, [...] que remedan de forma blasfema los sacramentos de la cena del Señor». Negaba haber dicho que los *ranters* eran los mejores santos: sus palabras habían sido que los autodenominados santos eran peores que los *ranters*, ya que codiciaban la sabiduría, el poder, la gloria y el honor de este mundo. Por lo menos los *ranters* eran honrados al respecto. «Estos, posiblemente, yacen con una mujer una vez al mes, pero aquéllos, con sus ojos adúlteros [...] yacen con veinte

[65] *Ibid.*, pp. 232 y 337-38.
[66] *Ibid.*, p. 338.
[67] J. L., *A small mite in memory of the late deceased... Mr. William Erbery*, 1654, portada.
[68] Erbery, *Testimony*, pp. 47 y 259.
[69] Christopher Fowler, *Daemonium meridianum, Satan at noon, or Antichristian blasphemies*, 1655, pp. 29 y 132; véase Erbery, *Nor truth nor error*, pp. 1-2.
[70] Erbery, *Testimony*, p. 312.

mujeres entre San Pablo y Westminster»[71]. Quizás esto arroje alguna luz sobre la vieja observación de Erbery, citada anteriormente, de que los «hombres malvados pueden convertirse en el pueblo de Dios»[72].

Es cierto, a la revelada rectitud formal
Que se engalana con el más estricto ropaje de letras,
Preferisteis de alguna manera el pecador sincero,
Contraponiendo los toscos transgresores a los más sutiles.

Así decía John Webster, observando que la doctrina de Erbery referente «a la restitución de todas las cosas, la libertad de la creación, [...] la unidad de todos los santos en Cristo con Dios» era malentendida o traducida en prácticas que Erbery lamentaba por «algunos espíritus más débiles». Creo que podemos leer bastantes cosas entre esas líneas defensivas. Incluso en letra impresa, Erbery fue, con frecuencia, muy grosero, burlándose toscamente de lo que otros podían considerar sagrado. Pensaba que la santa comunión debía ser una comida completa, con bebida en cantidad. «¿Por qué no dicen sus oraciones ante una pipa de tabaco?»[73].

Está claro que Erbery se encontraba muy a gusto en ese mundo de tabernas y tabaco en el que muchas de las sectas solían reunirse. «La religión se ha convertido ahora en plática corriente y conversación de sobremesa en todas las tabernas y cervecerías», se quejaban ya algunos hombres en 1641[74]. «Las cervecerías son por lo general [...] los lugares de encuentro de los malvados y los sectarios», dijo en la Cámara de los Comunes un predicador en julio de 1646[75]. Los niveladores solían reunirse en las tabernas: Nicholas Culpeper procuraba «hacerse famoso en las tabernas y cervecerías»; los mensajeros baptistas se reunían en las posadas, y los servicios baptistas eran ocasión para fumar en pipa[76]. «Comed el cuerpo de Cristo, y por tanto el árbol de la vida, para cenar y bebed su

[71] *Ibid.*, pp. 312-16 y 331; véanse pp. 124 y 176.
[72] *Ibid.*, p. 176, citado *supra* p. 184.
[73] *Ibid.*, pp. 260, 266, 195-98 y 275-76.
[74] [Anón.], *Religions enemies*, 1641, p. 6, atribuido a John Taylor.
[75] Henry Wilkinson, *Miranda, stupenda*, 1646, p. 26.
[76] John Heydon, *A new method of Rosie Crucian physick*, 1658, p. 49; B. R. White, comp., *Association records of the particular baptists of England, Wales and Ireland to 1660*, primera parte, «South Wales and the Midlands», Baptist Historical Soc., 1971, p. 37; Nuttall, comp., *Early quaker letters from Swarthmore MSS to 1660*, pp. 258-59. Véase V. L. Pearl, *London and the outbreak of the puritan revolution*, Oxford UP, 1961, páginas 233-34, sobre el uso de las tabernas con propósitos políticos.

85

sangre, y alegraos», escribía John Eachard, un párroco de Suffolk que hablaba sin rodeos a los soldados rasos, en 1645 [77]. Winstanley estaba de acuerdo en que la santa comunión no era un sacramento, sino comer y beber en cualquier casa, «en amor y dulce comunión de los unos con los otros» [78]. Thomas Edwards informaba de «un predicador antinomista de Londres» que «en un día de ayuno dijo que, para los cristianos, era mejor estar bebiendo en una cervecería, o estar en un prostíbulo, que estar guardando legalmente los ayunos». Otro sectario argumentaba que la embriaguez no era pecado, sino «una ayuda para ver a Cristo lo más cerca posible». Era un firme partidario del Parlamento, uno de los participantes en el secuestro de Somerset [79].

La analogía con la moderna adicción a las drogas debería permitirnos entender que —además del elemento del ágape comunitario de tales reuniones— con el uso del tabaco y del alcohol se intentaba avivar la visión espiritual. Algunos años más tarde, el milenarista John Mason era excesivamente adicto al tabaco y, «por lo general», mientras fumaba se encontraba en una especie de éxtasis» [80]. (El tabaco era todavía un estimulante nuevo y bastante mal visto, aunque hacia 1640 había alcanzado el primer lugar entre las importaciones londinenses) [81]. En Nueva Inglaterra, el capitán Underhill dijo al gobernador Winthrop «que el espíritu le había introducido el testimonio de la libre gracia mientras se encontraba disfrutando con moderación de la vitualla llamada tabaco» [82]. ¿Fue en una taberna o en una asamblea religiosa donde, según declaró el capitán Freeman, vio a Dios en la mesa y en el candelero?» [83]. ¿O donde afirmaba un soldado de caballería interesado en la religión comparada: «Si yo adorara al sol o a la luna, o a ese

---

[77] J. Eachard, *The axe against sin and error*, 1646, sig. (a)v. En *Good newes for all Christian souldiers*, 1645, había dado respuesta a la pregunta: «¿Debe un soldado leal estar contento con su soldada?» «Sí», decía el soldado, «siempre que pueda cobrarla» (p. 31).

[78] Sabine, pp. 14-43; véase Edwards, *Gangraena*, III, p. 25 (Giles Randall).

[79] Edwards, *Gangraena*, II, p. 146; III, p. 107; D. Underdown, *Somerset in the civil war and interregnum*, Newton Abbot, 1973, p. 146.

[80] H. Maurice, *An impartial account of Mr. John Mason of Water Stratford*, 1695, p. 52.

[81] W. E. Minchinton, *The growth of English overseas trade in the seventeenth century*, 1969, p. 21. Sobre el tabaco, véanse los poemas de Herrick, «The tobacconist» y «The censure» (*Poetical works*, L. C. Martin, comps., Oxford UP, 1956, pp. 424-27).

[82] R. M. Jones, *Studies in mystical religion*, p. 474.

[83] F. Freeman, *Light vanquishing darknesse*, 1650, p. 3; véase *infra*, página 189.

cacharro de peltre que está encima de la mesa, nadie tendría nada que decir al respecto» [84]. Cuando algunos *ranters* quisieron vengarse de los profetas Reeve y Muggleton, que les habían condenado para toda la eternidad, el aliciente que ofrecieron «tres de los más desesperados y ateos» de ellos «para maldecirles y maldecir al Señor Jesucristo, su Dios», fue prometerles «un buen plato de cerdo» [85]. En 1653, William Dell se burlaba de una frase utilizada por Sidrach Sympson: «Las artes y las lenguas son las copas con las que Dios brinda con nosotros», diciendo que «olía a religión de los *ranters*»; «como si Dios fuera la compañía familiar de los clérigos y algunas veces brindara con ellos en una copa de hebreo y otras veces en una de griego [...]» [86].

En una reunión de *ranters*, de la que tenemos una referencia (hostil), la variada compañía se reunió en una taberna, cantó canciones blasfemas con la conocida música de los salmos y participó en un festín comunal. Uno de ellos partió un trozo de carne de vaca diciendo: «Esta es la carne de Cristo, tomad y comed.» Otro vertió una jarra de cerveza en la chimenea diciendo: «Esta es la sangre de Cristo» [87]. Clarkson llamaba a la taberna la casa de Dios; un vino seco era la divinidad [88]. Incluso un enemigo puritano expresaba lo que casi es una admiración envidiosa hacia el buen humor de las dionisíacas orgías de los *ranters*: «Son los más alegres de todos los demonios paro improvisar canciones lascivas [...] para los brindis, la música, la obscenidad descarada y el baile» [89]. Una de las acusaciones contra el capitán Francis Freeman era la de que cantaba canciones obscenas [90].

Bunyan decía que las ideas de los cuáqueros no eran mucho mejores que las de los *ranters*, «sólo que los *ranters* las habían desgastado en una cervecería» [91]. Muggleton nos dice que los *ranters* se reunían en un hostal en las Minorías, propiedad de uno de ellos; también se reunían en el David and Harp, en Moor Lane, en la parroquia de St Giles (Cripplegate) propiedad del marido de Mary Middleton, una de las amantes de

---

[84] Citado por Masson, *Life of Milton*, III, p. 525.

[85] Muggleton, *Acts of witnesses*, pp. 56-7.

[86] Dell, *Several sermons*, p. 607.

[87] [Anón.], *Strange new from the old-bayley*, 1651, pp. 2-3.

[88] Clarkson, *The lost sheep found*, pp. 28-9.

[89] E. Pagitt, *Heresiography*, 5.ª ed., 1654, p. 144.

[90] Freeman, *Light vanquishing darknesse*, p. 19.

[91] Bunyan, *Works*, II, pp. 182-83.

96

Lawrence Clarkson [92]. Los *ranters* «tenían una especie de reuniones», dice Fox, «pero tomaban tabaco y bebían cerveza en las mismas y se iban poniendo cada vez más alegres y desatados». «Cantaban y silbaban y bailaban» [93]. Bunyan creía que los *ranters* hablaban demasiado [94]: éste es de hecho uno de los significados contemporáneos del verbo «*to rant*». El comentario de Bunyan puede tener su base en el silencio cuáquero. Sin embargo, Fox entendía la postura de los *ranters*. Cuando «un muchacho audaz y descarado» le ofreció una pipa diciendo: «Venga, todo es nuestro», cuenta Fox (que no era fumador): «Cogí la pipa y la puse en mi boca y se la di de nuevo al muchacho para callarle, por miedo a que su ruda lengua dijera que yo no estaba en comunión con la creación» [95]. «Mi espíritu habita con Dios», decía Abiezer Coppe, «cena con él, en él, se alimenta de él, con él, en él. Mi humanidad habitará con la humanidad, cenará con la humanidad, comerá con la humanidad, y ¿por qué no (si es necesario) con los taberneros y las rameras?» [96].

La «comunión con la creación», el tabaco «un buen manjar», parodiando la sagrada comunión: no deberíamos nunca dejar de buscar simbolismos en lo que parecen ser gestos extravagantes de los radicales del siglo XVII. La defensa *ranter* de la blasfemia, se ha dicho con razón, era una expresión simbólica de la libertad con respecto a las coerciones morales [97]. Abiezer Coppe fue acusado en una ocasión de haber blasfemado durante una hora seguida en el púlpito: «Una viruela de Dios inficiona todas vuestras plegarias» [98]. Un deseo obsesivo de jurar se había apoderado de él en los primeros años de su vida, pero le había hecho frente a lo largo de veintisiete años. Entonces se resarció del tiempo perdido. Coppe declaró que de mejor gana «oiría a un poderoso ángel [en el hombre] profiriendo un sonoro juramento» que la predicación de un ministro ortodoxo. «Una sugerencia más: hay quien blasfema sin saberlo, a oscuras, y hay quien blasfema a plena luz, gloriosamente» [99]. Incluso Joseph Salmon, del ala mística y quietista de los *ranters*, tenía también la costumbre de utilizar «muchos juramentos desesperados» [100].

[92] Muggleton, *Acts of the witnesses*, p. 5; *The routing of the ranters*, página 4.
[93] Fox, *Journal*, I, pp. 85, 199 y 212.
[94] Bunyan, *Works*, I, p. 85.
[95] Braithwaite, p. 85.
[96] Coppe, *A fiery flying roll*, segunda parte, pp. 18-9.
[97] Debo esto a la tesis de literatura británica del señor J. F. McGregor, «The ranters: a study of the free spirit in English sectarian religion, 1648-1660».
[98] [Anón.], *The ranters ranting*, 1650, p. 5.

87

Detrás de esta actitud hacia el juramento debían existir grandes tensiones ya fuera en la complacencia de Coppe en la misma con posterioridad a 1646, ya fuera en su primitiva represión del deseo de blasfemar, que fue la actitud adoptada por los cuáqueros. Bunyan pone de manifiesto tensiones similares en *Grace abounding*. Blasfemar era un acto de desafío, tanto a Dios como a la sociedad de clase media, a la ética puritana. «Muchos piensan que blasfemar es algo propio de un caballero», como dijo Bunyan [101]. Los cortesanos y miembros de la clase superior podían librarse del castigo que recaía sobre el blasfemo: en la guerra civil, los realistas eran conocidos por sus adversarios con el sobrenombre de «maldita sea» [102]. Para las clases bajas blasfemar resultaba caro: recordemos al «crapuloso marinero» que, después de haber sido multado a razón de seis peniques por juramento, puso sobre la mesa dos chelines y seis peniques y blasfemó por este importe [103]. El uso de los juramentos por la clase baja constituía una proclamación de su igualdad con las clases más altas, lo mismo que la oposición puritana a jurar en vano constituía una crítica a la irreligiosidad aristocrática y plebeya [104]. Pero la blasfemia de la clase baja y de los *ranters* era también una rebelión contra la imposición de las pautas de conducta de la clase media puritana, que chocaban con los simples placeres de los pobres por razones ideológicas. La bibliolatría condujo a una fobia a la blasfemia; el rechazo de la Biblia la hizo posible de nuevo y con ello posibilitó una remisión de las represiones que conferían a la clase media su energía moral.

4. Los «ranters»

El señor A. L. Morton, que sabe más que nadie de los *ranters*, sugiere que los artesanos ambulantes, desocupados a causa del desmoronamiento temporal del sistema de trabajo fijo duran-

[99] Coppe, *A fiery flying roll*, primera parte, cap. 2.
[100] *Leyborne-Popham MSS* (HMC), p. 57; véase *infra*, pp. 205-207.
[101] Bunyan, *Works*, III, p. 601; véase Fox, *Journal*, I, pp. 47 y 198.
[102] *S. and P.*, pp. 405-6.
[103] J. Spedding, R. L. Ellis y D. D Heath, *The works of Francis Bacon*, 1870-74, VII, p. 185, erróneamente atribuido a Bacon.
[104] Véase Trotsky sobre la oposición bolchevique a las «blasfemias de amos y esclavos» en nombre de la dignidad humana (Isaac Deutscher, *The prophet unarmed*, 1959, pp. 165-66 [*El profeta desarmado*, México, Era]).

te la Revolución, hombres que «no tenían ataduras y estaban dispuestos a romper con la tradición», pueden haber proporcionado mucha ayuda a los *ranters*[105]. Deberíamos tener presente que el conjunto de la población móvil itinerante, los habitantes de las chozas expulsados de las mismas, ya fueran campesinos o artesanos, gravitó lentamente hacia las grandes ciudades, sintiéndose en ellas como forasteros y organizándose algunas veces en grupos religiosos que rápidamente se hicieron más y más radicales. Es muy difícil definir lo que creían los «*ranters*» en contraste con los individuos que eran llamados *ranters*. Eso mismo puede decirse también, aunque en menor proporción, de los niveladores o los primitivos cuáqueros; pero los niveladores sí publicaron declaraciones programáticas, y los folletos de Fox y Nayler pueden ser aceptados como fuentes autorizadas de los cuáqueros. No existe ningún dirigente o teórico reconocido de los *ranters* y es extremadamente dudoso que existiera alguna vez una organización *ranter*. Como ocurrió con tanta frecuencia en la historia de los movimientos radicales, el nombre surgió como término injurioso.

Existen discrepancias muy amplias entre la teología de hombres como Salmon y Bauthumley, por una parte, y las prácticas licenciosas de que fue acusada la base *ranter*, por otra, aunque las ideas de Lawrence Clarkson quizás contribuyan a salvar la brecha. Lo mismo puede decirse de los primitivos cuáqueros, a los que sus contemporáneos, durante bastante tiempo, tendieron a meter en el mismo saco que los *ranters*. Existen dos posibles explicaciones para este último hecho, resultando difícil saber cuál de las dos debería tener más peso para nosotros. Por una parte está la irracional hostilidad de los críticos conservadores, que pensaban que las ideas *ranters* y cuáqueras conducían forzosamente al libertinaje y suponían, por consiguiente, que lo practicaban; por otra parte, existe la posibilidad de que muchos de los primeros militantes cuáqueros no se hubieran desprendido por completo de las ideas y prácticas *ranters*.

Sin embargo, durante un breve período de tiempo que abarcó desde 1649 a 1651 existió un grupo de hombres que sus contemporáneos denominaron *ranters*, acerca de los cuales se creyeron capacitados para hacer generalizaciones. (Excluyo del mismo a individuos excéntricos como John Robins y Thomas Tany, que algunas veces fueron llamados *ranters*: es muy difícil extraer principios coherentes de las ideas que expresaban[106].) Oímos hablar de los *ranters*, así como de los hombres de la Quinta Monarquía, después de la ejecución de Carlos I y de la derrota de los niveladores: estos dos acontecimientos tienen, sin duda, algo que ver con el origen de esos dos grupos. «Ahora todo el mundo está de un humor *ranting* (delirante)», se decía en 1651[107]. Consideremos algunos testimonios de primera mano. Los *ranters* alardean mucho de libertad, decía un clérigo predicando ante la Sociedad de Astrólogos en 1650, y dicen que Dios no sólo se encuentra en las cosas divinas, sino también en las diabólicas. Los equiparaba con la Familia del Amor[108]. En 1652, un médico de Southwark los defendía contra los santos contemporizadores en razón de su actitud favorable hacia los pobres[109]. John Reeve atribuía a los *ranters* «un pretendido amor universal a toda la creación». Durante un cierto tiempo se sintió atraído por su «imaginación de la eterna salvación de toda la humanidad, aunque vivían y morían sometidos al poder de toda suerte de iniquidades»[110].

A comienzos de la década de 1650, Bunyan tuvo conocimiento de varios libros *ranters* que disfrutaban «de la alta consideración de varios viejos profesores». Uno de sus íntimos compañeros «se volvió uno de los más diabólicos *ranters* y se entregó a toda suerte de marranadas». Negaba la existencia de Dios y de los ángeles y se reía de las exhortaciones a la sobriedad. Otras personas, anteriormente estrictas en materia de religión, se vieron arrastradas por los *ranters*: éstos condenarían a Bunyan por legal y tenebroso, «pretendiendo que solamente ellos habían alcanzado tal perfección que podían hacer lo que quisieran y no pecar», doctrina que Bunyan encontraba muy seductora «al ser yo solamente un joven». En especial estuvo tentado de creer que no existía ni juicio final ni resurrección y, por consiguiente, que el pecado no era una cosa tan horrible, conclusión que «los ateos y los *ranters* utilizan efectivamente para ayudarse también a sí mismos», transformando

---

105 Morton, *The world of the ranters*, p. 90.

106 Véase *supra*, pp. 170-171; véase [Anón.], *All the proceedings of the sessions of the peace holden at Westminster the 20th day of June, 1651*, páginas 3-9.

107 S. S[heppard], *The joviall crew, or the devill turned ranter*, 1651, prólogo.

108 Robert Gell, *A sermon touching God's government of the world by angels*, 1650, pp. 39-40.

109 H. E. Rollins, comp., *Cavalier and puritan*, Nueva York UP, 1923, páginas 320-24.

110 Reeve, *A transcendent spiritual treatise*, 1711, «An epistle to a quaker», p. 2; pp. 1 y 5-6, publicado por primera vez en 1651; véase Muggleton, *Acts of the witnesses*, pp. 53-7.

la gracia de Dios en desenfreno. La respuesta de Bunyan a los *ranters* vino a ser una respuesta ortodoxa: carecían de una convicción del pecado [111]. En su período baptista, Samuel Fisher dijo que los *ranters* desprecian los mandamientos de Cristo y «llegan más allá de los límites de la modestia y de todos los buenos modales». «La chusma de la clase más grosera de los *ranters* [...] es voluntariamente ignorante a causa del aburrimiento que les produce pensar que no va a existir ninguna venida de Cristo.» Algunos niegan la existencia de Cristo: otros pretenden ser Cristo o ser Dios [112]. En 1649, George Fox encontró algunos *ranters* que decían que eran Dios [113]. Se decía que creían que no existe ningún Dios Creador, sino que todas las cosas proceden de la naturaleza [114].

Ephraim Pagitt pensaba que «el *ranter* es más abierto y menos desabrido» que el cuáquero [115]. Los *ranters* establecieron la luz de la naturaleza bajo el nombre de Cristo en el hombre, declaraba Richard Baxter. Con el orgullo espiritual de los novicios creían que Dios no tiene en cuenta las acciones externas del hombre, sino las del corazón: que para el puro todas las cosas son puras, cosa que ellos interpretaban como una licencia para las blasfemias más horribles y la continua fornicación. Por fortuna, las espantosas villanías de esta secta acabaron con ella rápidamente y desacreditaron a todas las otras sectas [116]. John Holland, testigo hostil pero no obviamente injusto, dice que los *ranters* llamaban Razón a Dios (como había hecho Gerrard Winstanley). Uno de ellos decía que si existiera realmente un Dios, él mismo lo sería. Dios está en todos y en todas las cosas vivientes, decía Jacob Bauthumley: «El hombre y la bestia, el pez y el ave y todas las cosas verdes, desde el cedro más alto hasta la hiedra que crece en la pared.» «No existe fuera de las criaturas» [117]. Dios está en «este perro, en

111 Bunyan, *Works*, I, pp. 11 y 25-6; III, p. 724; véase I, pp. 49-50, 210, 217 y 454; II, pp. 150, 183-83, 214 y 664; III, pp. 383, 385 y 724.
112 E. Fisher, *Christianismus redivivus*, 1655, pp. 466-67, 482, 492 y 513.
113 Fox, *Journal*, I, p. 47.
114 [Anón.], *The arraignment and tryall, with a declaration of the ranters*, 1650, p. 6.
115 Pagitt *Heresiography*, 1654, pp. 143-44.
116 *Reliquiae baxterianae*, I, pp. 76-7.
117 J. Holland, *The smoke of the bottomles pit*, 1650(-1), p. 2; J. Bauthumley, *The light and dark sides of God*, 1650, p. 4.
118 Edward Hide, *A wonder, yet no wonder*, 1651, pp. 35-41. Hide fue un adversario de los *ranters;* sin embargo, hasta donde he podido investigar sobre él, parece presentar sus ideas con una tolerable imparcialidad.

esta pipa de tabaco, está en mí y yo estoy en él» [118]; está en «el perro, el gato, la silla, el taburete» [119].

El único nombre que al parecer los *ranters* aceptaron colectivamente fue el de «mi única carne». Este y su saludo de «prójimo» estaban destinados a resaltar la unidad con la humanidad y con toda la creación. («Prójimo» era una de las expresiones de Winstanley [120]). Lo mismo que éste, Abiezer Coppe y Joseph Salmon tuvieron una visión de esta unidad de todas las cosas creadas [121]. Su panteísmo materialista es una negación del dualismo que separa a Dios arriba en los cielos del hombre pecador en la tierra y ofrece el cielo y la luna sólo cuando uno se muere. Dios no es el gran supervisor: es un miembro de la comunidad de mi única carne, de mi única materia. El mundo no es un valle de lágrimas que haya que soportar en espera de nuestra recompensa en el futuro. Los *ranters* insistían en que la materia es buena porque vivimos aquí y ahora.

Tanto para los *ranters* como para Winstanley la venida de Cristo significaba «su venida al interior del hombre por medio de su espíritu». Una vez que se haya introducido así en los corazones de los hombres, éstos ya no necesitarán «ayudas de administración externa de tan poco valor» como la predicación, la comunión, el estudio de la Biblia, etc. [122]. (Esto fue escrito por Samuel Fisher en su período baptista: uno se pregunta hasta qué punto disentiría cuando se hizo cuáquero.) Para los *ranters*, Cristo en nosotros es mucho más importante que el Cristo histórico que murió en Jerusalén, y «todos los mandamientos de Dios, tanto en el Antiguo Testamento como en el Nuevo, son los frutos de la maldición». Como todos los hombres se encuentran ahora liberados de la maldición, están liberados también de los mandamientos: nuestra voluntad es la voluntad de Dios [123]. Existen muchas historias de *ranters* que encienden una vela para buscar sus pecados a plena luz del día, «pero no había ninguno», decía el *ranter* en una de esas

119 L. Muggleton, *The acts of the witnesses*, p. 56
120 Winstanley, *The saints Paradice*, p. 123; véase *supra*, p. 102, e *infra*, p. 213.
121 [Coppe], *Some sweet sips of some spirituall wine*, p. 60 y *passim;* Salmon, *Heights in depths*, pp. 37-8.
122 S. Fisher, *Baby baptism meer babyism*, 1653, pp. 511-12. Sobre Fisher, véase *infra*, cap. XI.
123 J. Holland, ob. cit., pp. 2-6; véase R. Coppin, *Divine teachings*, 2.ª ed., 1653, pp. 9-10.

historias, «y ése que ellos creían tan grande, en él era tan pequeño que no podía verlo» [124].

La existencia del demonio era un tema al que los *ranters* prestaban mucha atención: los creyentes sencillos encontraban que sus argumentos eran difíciles de rebatir [125]. Si Dios es omnipotente, preguntaban algunos *ranters*, ¿por qué permite la existencia del mal? Otros negaban que existiera algo parecido al pecado; si existiera tendría que formar parte del plan de Dios [126]. El día del juicio o bien es «una cosa inventada», «un espantajo para mantener al hombre atemorizado», o bien había empezado ya. No existía vida alguna después de la muerte; «así como una corriente oceánica era distinta en sí misma mientras era una corriente, pero cuando retornaba al océano era engullida por éste y se unificaba con él; así también el espíritu del hombre mientras estaba en el cuerpo era distinto de Dios, pero cuando llegaba la muerte volvía a Dios y se unificaba con Dios, con el propio Dios». Esto lo decía Lawrence Clarkson, quien añadía que «no conocería nada después de que mi alma se hubiera disuelto» [127]. Dios se había convertido en un sinónimo del mundo natural. Percibir a Dios en el libro de las criaturas era un «delirante (*ranting*) principio familista», del que Anna Trapnel estaba contenta de haber escapado en su desesperación de 1652-53 [128].

Una forma extrema de esta doctrina atribuida a los *ranters* era la de que «los más perfectos son [...] aquellos que cometen los mayores pecados sin el menor remordimiento» [129]. Clarkson llegó muy cerca de esto cuando escribió: «Hasta que yo no llevé a la práctica eso que se denomina pecado, no me fue posible prevalecer sobre el pecado.» Pero ahora «cualquier cosa que realizo está [...] relacionada con [...] esa eternidad que hay dentro de mí [...] Mientras el acto estaba en Dios [...] era tan sagrado como Dios». Esto, insistía, incluye «aquellos actos que tú llamas blasfemia, embriaguez, adulterio y robo, etcétera» [130].

La ley contra las blasfemias del 9 de agosto de 1650 estaba dirigida especialmente contra la negación, por parte de los *ran-*

[124] Cohn, ob. cit., p. 239. Véase *infra*, p. 294.
[125] Véase Fox, *Journal*, I, p. 231; II, p. 7.
[126] Peter Sterry, *A discourse of the freedom of the will*, 1675, p. 156.
[127] Clarkson, *The lost sheep found*, p. 28; Holland, *loc. cit.*; véase Coppin, *Truths testimony*, p. 31.
[128] [Anna Trapnel], *The cry of a stone*, 1654, pp. 8-10. Véase *supra*, página 161.
[129] Hide, ob. cit., pp. 36-8.
[130] Clarkson, *A single eye*, en Cohn, ob. cit., pp. 350-53.

90

ters, de «la necesidad de la rectitud civil y moral entre los hombres», que llevaba «a la disolución de toda sociedad humana». Estaba dirigida contra cualquiera que sostuviera ser Dios o igual a Dios, o que los actos de adulterio, embriaguez, blasfemia, robo, etc., no eran en sí mismos vergonzosos, depravados o pecaminosos, o que no existe nada parecido al pecado «sino lo que un hombre o una mujer juzgan del mismo». El castigo era una pena de seis meses de prisión para el primer delito, el destierro para el segundo, la muerte del criminal si se negaba a partir o volvía del destierro. Los jueces que pusieron en práctica esta ley parece que no la tomaron demasiado al pie de la letra y sólo la aplicaron a aquellos que verdaderamente profesaban que no existía diferencia alguna entre el bien y el mal. Se negaron a permitir a los jueces de paz, los clérigos y los jurados que la hicieran extensiva a las opiniones religiosas sinceras, aunque no ortodoxas, de un *ranter* (o casi *ranter*) como Richard Coppin [131] o de un cuáquero como William Deusbury [132].

Los «blasfemadores» no fueron tan bien tratados en el ejército [133]. Tanto Joseph Salmon como Lawrence Clarkson dejaron el ejército en 1649, y Jacob Bauthumley en marzo de 1650 [134]. El peor de todos los tratos parece haber sido el aplicado por las autoridades inglesas en Escocia, donde Oliver Cromwell dijo a una *ranter*, esposa de un teniente, que «era una criatura tan vil que él pensaba que no era digna de vivir» [135]. Un año antes, el teniente William Jackson había sido acusado, entre otras cosas, de creer que Dios era el autor del pecado y que él (Jackson) era más perfecto entonces de lo que nunca lo sería [136]. En 1656, en Dumfriesshire, Alexander Agnew, comúnmente llamado «Jock de Broad Scotland», fue condenado a la horca por

[131] Véase su propio relato de la muy benévola actitud del juez Wilde, del sargento Green, del juez Hutton y del sargento Glynne en *Truths testimony*, 1651-54, pp. 31-71 y 85-8. El mayor Kelsey fue más duro en 1655 (véase *infra*, pp. 210 ss.
[132] W. Deusbury, *True prophecie of the mighty day of the lord*, 1655, páginas 5-15: el juez Hale y el juez Windham fueron muy benévolos.
[133] A. L. Morton, *The world of the ranters*, p. 104.
[134] Debo esta información a la tesis de literatura británica del señor McGregor.
[135] *Mercurius Politicus*, 23 de mayo-5 de junio de 1651. Debo esta referencia a la tesis del señor McGregor.
[136] Firth, *Cromwell's Army*, p. 408; véanse pp. 288-89 y 400. Henry Dixon, discípulo de William Franklin, mantuvo opiniones similares (H. Ellis, *Pseudochristus*, 1650, pp. 32 y 37); véase *The arraignment and tryall, with a declaration of the ranters*, p. 6; *Theauraujohn his Theous Ori*, 1651, página 35.

negar que Cristo era Dios, que existía el Espíritu Santo, que el hombre tiene alma, o que hay un cielo y un infierno, o que las Escrituras son la palabra de Dios. No creía ser un pecador ni que la plegaria tuviera ninguna eficacia. No tenía nada que ver con Dios, decía Jock; Dios era muy codicioso. «El nunca había recibido nada de Dios, sino que todo lo recibió de la naturaleza.» Fue acusado de difundir estas ideas «para confundir, engañar y seducir al pueblo llano»[137]. Parece haber sido uno de los primeros mártires del racionalismo popular.

Pero los *ranters* no eran mártires por naturaleza. Como antes que ellos los lolardos y los familistas, normalmente se retractaban cuando se veían forzados a hacerlo, aunque algunas veces, como en el caso de Coppe, de manera muy tortuosa[138]. En realidad, si no existe ningún tipo de inmortalidad, la satisfacción del martirio se hace menos evidente: la resistencia hasta la muerte exigiría una ideología más profunda y más coherentemente elaborada que la que tenían la mayoría de los *ranters*. El movimiento revolucionario, además, se encontraba en decadencia antes de que los *ranters* aparecieran en escena. Los mártires de la época de María Tudor eligieron la muerte en los casos en que sus predecesores lolardos se hubieran retractado, porque (entre otras cosas) los avances del reinado de Eduardo VI habían dado un tremendo empuje a su moral. Pero a partir de la década de 1650, dejando aparte a un hombre valiente y ya comprometido como el sociniano John Bidle[139], solamente aquellos que creían apasionadamente que el reino de Cristo no era de este mundo tuvieron el valor necesario para resistir hasta la muerte. Una de las razones más importantes de la supervivencia de los cuáqueros fue su solidez ante la persecución, que incluso sus enemigos comentaban[140].

5. ABIEZER COPPE

Coppe fue un estudiante de Oxford procedente de Warwick. Después de actuar como predicador para una guarnición del ejército llegó a ser, en 1649, a los treinta años de edad, dirigente de los bebedores, fumadores y blasfemos *ranters*. En ese mismo año publicó *Some sweet sips of some spirituall wine*,

137 *Mercurius Politicus*, 3 de julio de 1656, núm. 316, pp. 7064-66.
138 Véase *infra*, pp. 201-202.
139 Véase *supra*, p. 156.
140 Véase *Reliquiae baxterianae*, I, pp. 436-37.

seguido de sus dos *Fiery flying rolls*, obras vigorosas escritas en un estilo diferente de cualquier otro del siglo XVII.

El mensaje de Coppe se hacía llegar desde «mi más excelsa majestad y eterna gloria (en mí) [...] que soy el amor universal y cuyo servicio consiste en la libertad perfecta y en el puro libertinaje». El pecado y la transgresión estaban finiquitados y fenecidos. Dios, «ese todopoderoso nivelador», «trastornaría, trastornaría y trastornaría». Después de los obispos, los reyes y los lores, les tocaba el turno de sucumbir ante los niveladores a los «poderosos supervivientes». «El honor, la nobleza, la distinción, la propiedad, el lujo, etc.», habían sido «el padre del infernal y horrible orgullo [...], la causa de toda la sangre que siempre se ha derramado, desde la sangre del virtuoso Abel hasta la sangre de los últimos niveladores que fueron fusilados». Los niveladores murieron como mártires por su Dios y su país: su sangre clama venganza. Ahora, «el cuello del horrible orgullo» tiene que ser cortado de un solo tajo para que «la paridad, la igualdad y la comunidad» puedan establecer «el amor universal, la paz universal y la libertad perfecta». «El fantasma solo de la nivelación, nivelación por el ejército, nivelación por el hombre, os espanta (y ¿quién [...] puede reprochároslo, puesto que hizo que se resquebrajara vuestro reino?), pero ahora la sustancialidad de la nivelación ha llegado.»

Coppe desaprobaba tanto «la nivelación por el ejército» como la «nivelación de los cavadores»[141]. La prevaricación de los niveladores le había producido una gran desilusión. Pero su pacifismo era diferente del que más tarde iban a profesar los cuáqueros. «No por las armas; nosotros (santamente) desdeñamos hacer la guerra por cualquier cosa; preferimos estar borrachos perdidos todos los días de la semana y yacer con putas en el mercado; y para nosotros son acciones tan buenas como la de despojar de su dinero a los pobres campesinos esclavizados y maltratados [...] para la matanza de hombres.» Los doloridos lamentos de los pobres prisioneros: «'Pan, pan, pan, por el amor de Dios', taladran mis oídos y mi corazón. No puedo soportarlo.» Los gobernantes deben «doblegarse ante estos desventurados pobres, sucios, piojosos, harapientos» y ponerlos en libertad. «No te desentiendas de tu propia carne, de un inválido, un vagabundo, un pordiosero, [...] un putañero, un ladrón, etc., ellos son tu propia carne»[142].

141 Coppe, *A fiery flying roll*, I, pp. 1-5 y 11.
142 Coppe, I, pp. 1-5; Cohn, ob. cit., pp. 362-63.

91

Vale la pena reseñar una cita bastante larga de Coppe para dar una idea de su estilo muy personal:

Tienes muchos talegos de dinero, y he aquí que Yo (el Señor) vengo como un ladrón por la noche, con mi espada desenvainada en la mano, y como ladrón que soy digo: ¡Entrega tu bolsa, entrégala, señoritingo! Entrégala o te corto el cuello.

Digo (una vez más), entrega, entrega mi dinero [...] a los vagabundos, a los ladrones, a las putas y a los rateros, que son carne de tu carne, y tan buenos ante mis ojos como tú mismo todos ellos, que están destinados a morir de hambre en cárceles pestilentas y mazmorras inmundas [...]

La peste de Dios se encuentra en vuestras bolsas, en vuestros graneros, en vuestras casas; la peste porcina se llevará a vuestros puercos (¡oh, vosotros, gordos cerdos de la tierra!), que dentro de poco serán sacrificados y colgados del techo, excepto - - - -

¿No visteis mi mano, este último año, extendida?

No la visteis.

Mi mano está todavía extendida - - - -

Vuestro oro y vuestra plata, aunque no podáis verlo, están corrompidos [...]

El moho de vuestra plata, os digo, roerá vuestra carne como si fuera fuego [...]

Tened TODAS LAS COSAS en común o, de lo contrario, la peste de Dios pudrirá y consumirá todo lo que tenéis [143].

Coppe describía cómo en las calles, al aire libre, se manifestaba contra los carruajes y contra cientos de hombres y mujeres del más alto rango, «rechinando los dientes delante de algunos de ellos, [...] postrándome en el suelo delante de vagabundos, pordioseros, tullidos». «Gemid, gemid, vosotros los nobles, gemid hombres honorables, gemid vosotros los ricos, por las miserias que os amenazan [...] Comeremos nuestro pan unidos en la sencillez de corazón, partiremos el pan casa por casa.» «La verdadera comunión entre los hombres consiste en tener todas las cosas en común y no decir de nada de lo que uno tiene que es de su propiedad» [144].

En 1650, los *Fiery flying rolls* fueron condenados por el Parlamento a ser quemados públicamente por contener «muchas horribles blasfemias». Coppe nos dice que «las dos leyes de 10 de mayo y de 9 de agosto de 1650 fueron promulgadas a causa mía». El propio Coppe fue interrogado por el comité de investigaciones del Parlamento y desterrado a Newgate. En ene-

[143] Cohn, ob. cit., p. 365.
[144] Coppe, *A fiery flying roll*, segunda parte, pp. 18-9 y 21; Cohn, obra citada, pp. 368 y 372.

ro publicó una retractación parcial y en mayo otra más completa. Incluso ésta es bastante restringida. Coppe se quejaba de que muchos errores le habían sido atribuidos equivocadamente. Afirmaba la existencia del pecado, pero tenía el cuidado de subrayar que existían «pequeños ladrones y grandes ladrones [...] pequeños asesinos y grandes asesinos. Todos son pecadores. Pecadores todos. ¿Qué ocurre entonces? ¿Somos nosotros mejores que ellos? No, de ninguna manera» [145]. Afirmaba la existencia de Dios y negaba que el hombre fuera Dios. Pero el hombre es partícipe de la naturaleza divina y Dios puede disponer cualquier cosa, y de esta forma puede eximir a los hombres de sus propios mandamientos. «Dios prohíbe matar, pero dice a Abraham que mate a su propio hijo; prohíbe el adulterio, pero dice a Oseas que tome por esposa a una prostituta.» Tautológicamente denunciaba a «la comunidad que es pecadora», pero añadía que «si la carne de mi carne está a punto de perecer [...] si yo tengo pan, éste será o debería ser suyo» [146]. Coppe admitía que el adulterio, la fornicación y la obscenidad eran pecados, pero recalcaba que aquellos que claman contra el adulterio o la obscenidad en los demás eran, en gran manera, culpables de adulterio de pensamiento. Los pecados que él seleccionaba como los de mayor importancia eran el orgullo, la codicia, la hipocresía, la opresión, la tiranía, la crueldad, el desprecio hacia los pobres.

La colocación de redes, cepos y trampas para los pies de nuestros vecinos es un pecado, tanto si los hombres imaginan que lo es como si no; y lo es también no suprimir las pesadas cargas, no dejar que el oprimido sea libre, no aliviar toda opresión y no repartir pan a los hambrientos [etc., etc.], [...] tanto si los hombres imaginan que lo es como si no [147].

No es de extrañar que no todos sus contemporáneos se sintieran impresionados por su penitencia [148]. Coppe y «una gran compañía de *ranters*» fueron a ver a George Fox, que se encontraba en prisión, en 1655: para disgusto de Fox se consumieron muchas bebidas y mucho tabaco y se sacaron a relucir algunos de los habituales principios *ranters* [149]. Después de la restauración, Coppe cambió de nombre y practicó la medicina.

[145] *Copps return to the wayes of truth*, 1651, p. 4.
[146] *Ibid.*, pp. 8-9, 14 y 24-5.
[147] *Ibid.*, pp. 19-21.
[148] J. Tickell, *The bottomles pit smoaking in familisme*, 1652, *passim*.
[149] Fox, *Journal*, I, p. 212.

Algunas veces predicaba, pero cuando murió en 1672 fue enterrado en la iglesia parroquial de Barnes, en Surrey. En *A character os a true christian*, publicado póstumamente, Coppe todavía afirmaba que «el Señor bendice el mal y el bien». Pero de él mismo decía:

Se ha abandonado por completo
En el que no tiene límites [...]
Cuando se ve arrastrado a la desaparición
Habla y vive, hágase la voluntad de Dios [150].

6. LAWRENCE CLARKSON

En 1650, los *ranters* eran conocidos como coppinistas o claxtonistas [151]. Desde que se publicó el admirable estudio del señor A. L. Morton sobre Lawrence Clarkson (o Claxton) no existe la menor necesidad de escribir por extenso acerca del mismo [152]. Nacido en Preston, criado entre los puritanos de Lancashire, prestó servicio militar en el Nuevo Ejército Modelo [153]. Después se hizo predicador itinerante y disfrutó de un beneficio eclesiástico en Pulham durante breve tiempo, hasta que lo dejó para predicar la salvación universal. Luego fue sucesivamente baptista y (bajo la influencia de Erbery) *seeker*, «predicando por dinero» en todos los credos. En 1647 publicó un folleto de resonancias niveladoras que tuvo alguna influencia, *A generall charge or impeachment of high treason, in the name of justice equity, against the communality of England*. Este folleto parece imitar el estilo polémico de Overton, aunque no era de tan buena factura. Fue «publicado para la redención [...] de la libertad hace tiempo perdida de los súbditos libres de Inglaterra». «No nos atrevemos a contradecirles», decía cándidamente del Parlamento Clarkson en su folleto, porque «son nuestros señores, nuestros patronos y nuestros arrendadores». Si lo hiciéramos, «se enfrentarían a nosotros, nos meterían en prisión, nos arruinarían».

150 A. Coppe, *A character of a true Christian*, 1680, una hoja.
151 [Anón.], *The routing of the ranters*, sig. A 2.
152 Morton, *The world of the ranters*, pp. 115-42.
153 La primera publicación de Clarkson estaba dedicada al alcalde, a los concejales y a los habitantes de Preston (*Truth released from prison, to its former libertie*, 1646), lo mismo que Winstanley había dedicado la suya a sus amados campesinos de Lancashire (*The mysterie of God*, 1648).

¿Quiénes son los opresores sino la nobleza y la *gentry* [pregunta la Razón Experimentada], y quiénes son los oprimidos sino los *yeomen*, los labradores, los comerciantes, etc.? [...] ¿No habéis elegido a los opresores para que os rediman de la opresión? [...] En la mayor parte de la nobleza y de la *gentry* es naturalmente innato [...] juzgar a los pobres como necios y a ellos mismos como sabios, y, por consiguiente, cuando vosotros, el pueblo llano, reclamáis un Parlamento, ellos están seguros de que deben ser elegidos los que son más nobles y más ricos [...] Vuestra esclavitud es su libertad, vuestra pobreza es su prosperidad [...] La paz es su ruina, [...] se enriquecen con la guerra. La paz es su guerra, la paz es su pobreza.

Los impuestos roban a los pobres para pagar a los ricos, y hombres que no son más religiosos que un caballo actúan como censores de los escritos de otros hombres. Como tan frecuentemente ocurría entre los radicales, Clarkson era ferozmente hostil hacia la profesión clerical que tan recientemente había abandonado. «Miles de personas mejores que vuestros curas párrocos han conocido el patíbulo. Es más recomendable robar una bolsa en un camino real que obligar a los parroquianos a mantener a los que buscan su ruina, cuya doctrina es venenosa para sus conciencias» [154].

En su período *ranter*, Clarkson mantenía que Dios estaba en todas las cosas vivientes y en toda materia. No existía ningún cielo ni infierno exterior, ni la resurrección de los cuerpos: «Ese lugar denominado cielo podría convertirse en un infierno para el cuerpo.» «Realmente no creo en Moisés, ni en los profetas, ni en Cristo, ni en los apóstoles.» Todo el poder y todos los actos, pensaba Clarkson, proceden de Dios, y por esta razón no existe acto alguno, sea el que fuere, que ante Dios sea pecaminoso, incluyendo la crucifixión de Cristo [155]. De hecho, Clarkson enseñaba que

no existen en Dios actos tales como la embriaguez, el adulterio y el robo [...] El pecado tiene su concepción solamente en la imaginación [...] Cuando haces un acto, sea el que sea, en luz y amor, es claro y hermoso, aunque ese acto sea llamado adulterio [...] No importa lo que digan las Escrituras, los santos o las Iglesias; si el que está en tu interior no te condena, no serás condenado [156].

154 Clarkson, *A general charge*, pp. 10-14, 17-8 y 27.
155 Clarkson, *A single eye*, sig. A 1 verso, pp. 7-8, 13, 15 y 16; *The lost sheep found*, p. 33.
156 Clarkson, *A single eye*, pp. 8-12 y 16.

93

Esto suena muy fuerte, pero vale la pena que recordemos que Lutero había predicado que «cualquier cosa que puedas realizar con libertad y amor será un acto piadoso; pero si realizas algo por necesidad, ese acto será un acto impío». «Si pudiera cometerse un adulterio dentro de la fe, no sería ya pecado»[157]. Y Calvino había dicho que «todas las cosas externas [están] sujetas a nuestra libertad, a condición de que la naturaleza de esa libertad sea aprobada tanto por nuestras mentes como por Dios». «La conciencia de los creyentes puede elevarse por encima de la ley y puede olvidarse de toda la integridad de la ley»[158]. Calvino rodeaba tales frases de toda clase de salvaguardias; pero resulta fácil ver lo fácilmente que su doctrina se inclinaba hacia el antinomismo. Sir Thomas Overbury hacía una caricatura consciente cuando describía a su Rigorista como aquel que «no vacilará a la hora de cometer fornicación o adulterio con tal de que lo haga en el temor de Dios»[159]. Pero esto rozaba la impudicia. Todo lo que se necesitaba era la seguridad de la elección, la seguridad de que Cristo estaba dentro de uno.

«Supongamos que un creyente comete adulterio y asesinato», filosofaba Tobias Crisp; sin embargo, «no puede cometer esos pecados que pueden darle la ocasión para sospechar que si llega a la presencia de Cristo, éste podría arrojarle de su lado». Crisp introducía muchas reservas, pero reconocía que «los enemigos del evangelio harán una perversa interpretación» de su doctrina[160]. Otro intermediario entre Lutero y los radicales de la Revolución fue Robert Towne, coadjutor en varios lugares del West Riding de Yorkshire y Lancashire, que en julio de 1640 tuvo que negar que era un grindletonista. Si los hombres «creen que el pecado, la muerte y la maldición están abolidos», escribía, «están abolidos. Los que creen en Cristo no son pecadores». Este pasaje está emparedado entre dos citas de Lutero, y Towne sigue preguntándose: «¿Somos por esto familistas?» Entonces Lutero es un familista. «Para la fe no existe el pecado ni ningún corazón impuro»[161].

[157] M. Lutero, *Thirty-four sermons* (traducción al inglés de William Gace, 1747), p. 281; H. Haydn, *The counter-renaissance*, Nueva York, 1950, página 485.

[158] Calvino, *The institutes of the Christian religion*, II, pp. 135 y 683.

[159] E. F. Rimbault, comp., *The miscellaneous works... of Sir Thomas Or-Overbury*, 1890, p. 102. Overbury murió en 1613 y su obra *Characters* fue publicada póstumamente.

[160] Crisp, *Complete works*, 1832, I, pp. 224-26; véase *Christ alone exalted*, 1648, III, p. 326.

[161] R. Towne, *The assertion of grace*, sin fecha, ¿anterior a 1648?, p. 73; Towne fue atacado en Samuel Rutherford, *A modest survey of the secrets of antinomianism*, 1648, p. 25.

Clarkson llevó estas ideas mucho más lejos. «Nadie puede estar libre de pecado hasta que, en puridad, se ejecute como si no fuera pecado. Porque yo juzgué como puro para mí lo que para un entendimiento tenebroso era impuro: porque para el puro todas las cosas, es más, todos los actos eran puros.» «De manera que veo lo que puedo, hago lo que quiero, y todo menos una cosa es de lo más grato y atractivo [...] Sin acción no hay vida, sin vida no hay perfección.» Clarkson estaba practicando ya lo que predicaba, huyendo de una «muchacha de mediano entendimiento que estaba impresionada con mi doctrina», dando su cuerpo a otras mujeres al paso que se «preocupaba por los dineros para mi mujer», viajando por la región con la señora Star y resistiendo la tentación cuando «la criada del doctor Pager se desnudó e hizo cabriolas» en una reunión de los *ranters*[162].

En 1650, Clarkson fue arrestado e investigado. Como hizo en una ocasión anterior, alegó sus derechos como «súbdito libre» y se negó a contestar las preguntas incriminatorias. Fue sentenciado al destierro, pero la sentencia no fue ejecutada y un mes después se le puso en libertad. Este trato indulgente presumiblemente significa que se retractó con mayor facilidad que Coppe: de ahí en adelante no sabemos nada más de Clarkson como «capitán del *rant* (delirio)». Siguió siendo íntimo aliado del mayor William Rainborough, hermano del más famoso coronel Thomas Rainborough. William se hizo *ranter*[163]. Después de un período en que fue astrólogo y mago, Clarkson fue convertido por John Reeve, otro antiguo *ranter*, a lo que más tarde se llamaría muggletonismo. En 1659, Clarkson reprendió a los «diablos *ranting* (delirantes)» que continuaban diciendo que Dios era el autor del mal y que «para ellos el pecado no es pecado»[164].

7. JOSEPH SALMON

Joseph Salmon parece haber sido oficial en el Nuevo Ejército Modelo. Su primer folleto, *Anti-Christ in man*, fue publicado en 1647. En él, igual que Erbery, declaraba que «el espíritu del

[162] Cohn, ob. cit., pp. 345-46 y 353; Morton, ob. cit., pp. 131 y 135. Sobre el mesurado y amistoso escepticismo de Winstanley respecto al «ojo sencillo» de Clarkson, véase Sabine, pp. 477-78 y 485-86.

[163] Morton, ob. cit., pp. 98, 107 y 133.

[164] Clarkson, *Look about you*, 1659, pp. 92-3.

94

Anticristo [...] está en todos nosotros». «No necesitas ir a Roma, Canterbury o Westminster, sino que puedes encontrar en ti al Anticristo, negando que Jesucristo se ha encarnado en ti.» Tu corazón es ese templo de Dios donde se sienta esa gran Ramera.» La Ramera se muestra en la plegaria, en el ayuno, en todos los mandamientos exteriores y en todas las formas de culto[165]. En una época en que el Anticristo se identificaba unas veces con el papa y otras con los realistas, pero normalmente con una persona o un grupo de personas de carne y hueso, esta doctrina debía de parecer muy extraña y subversiva. Para Salmon, las narraciones bíblicas habían de ser tomadas como alegorías de lo que ocurría en el interior del creyente[166]. «Tienes, por consiguiente, que esperar que Jesús venga al juicio en ti y que el fin del mundo se dé en ti» y en esta vida. «Este último día, esa aparición espiritual de Cristo en los hombres y mujeres, es el verdadero origen de todas esas conmociones que hay entre nosotros [...] porque el último día amanece y la estrella de la gloria se alza más en unos que en otros.» «El reino de Dios ha llegado»[167].

En 1649 publicó *A rout, a rout*. Iba «destinado especialmente a mis compañeros los soldados, los de inferior rango y condición». Tenía todavía muy poco que decir del Señor a los generales. Estos eran, según él, «la vara de Dios [...] En este día de la ira del Señor golpeáis al rey, a la *gentry* y a la nobleza; todos ellos caen ante vosotros». Pero los motivos de los dirigentes del ejército no eran desinteresados: realmente sólo aspiraban a su supervivencia. El Señor «no tardará mucho en arrojar su vara al fuego del ardor y la destrucción. Será una destrucción dulce», decía Salmon con cierto regodeo: «esperadla»[168]. Las armas no resolvían nada: aquellos que temen deponer sus armas por miedo a perder sus libertades «están aprisionados en las tinieblas; [...] teméis al mundo y ellos tiemblan ante vosotros». Pero pronto «el edificio entero de este poder militar será aniquilado. El Señor morirá con él, en él (o más bien de él y por él), y con su muerte destruirá más de lo que vosotros habéis construido en todo el curso de vuestras vidas». Aparte de las de Richard Coppin, ésta es la única referencia de este período a la muerte de Dios con que me he tropezado[169].

165 Salmon, *Anti-Christ in man*, sig. A 2v, pp. 10-16 y 34.
166 Véase *supra*, p. 132, e *infra*, p. 249-256.
167 Salmon, ob. cit., pp. 47-53 y 58.
168 *Ibid.*, pp. 4-5, 15-6 y 21.
169 *Ibid.*, pp. 9-13. Véase *infra*, p. 209. Pero véase Clarkson, *A single eye*, sig. A 1 verso.

95

Salmon fue arrestado también en la redada de *ranters* que tuvo lugar en 1650; desde su prisión en Coventry predicaba a las multitudes congregadas en la calle. Fue acusado de vituperar a toda clase de instituciones, utilizando para ello la alegorización de las Escrituras[170]. A pesar de todo su quietismo místico, parece que también profería muchas blasfemias terribles[171]. Fue puesto en libertad en 1650 bajo la promesa de retractarse por escrito. Esto lo hizo con su *Heights in depths and depths in heights*, publicado al año siguiente. En estos momentos, Salmon compartía la desilusión generalizada.

El mundo está de parto perpetuamente, todos están completamente hinchados, preñados de intereses particulares [...] esforzándose por dar a luz unos una cosa, otros otra, y todos ellos no dan a luz nada sino viento y confusión [...] Bajo el cielo existe un tiempo dado para cada propósito; la vanidad también tiene su tiempo [...] Es posible que ahora esté tirando piedras contra el viento (lo que no es sino vanidad) [...] He vivido para ver el fin de todas las perfecciones[172].

Tenía una visión hobbesiana del «mundo entero que se consume en el fuego de la envidia de los unos a los otros», para la que el quietismo constituía la única escapatoria posible. «Ahora estoy tranquilo en las sosegadas profundidades de la eternidad, sumergido en los abismos silenciosos, y (tras haber salvado ese peligroso abismo) he llegado sano y salvo al seno del amor, a la tierra del descanso [...] Mi mayor deseo (y en el cual más me deleito) es no ver ni decir nada»[173]. Salmon emigró a las islas Barbados, donde en 1682 él (u otro con el mismo nombre, descrito como zapatero) se vio en apuros por tratar de organizar una congregación anabaptista[174].

8. JACOB BAUTHUMLEY

Jacob Bauthumley era un zapatero de Leicestershire y estaba todavía sirviendo en el Nuevo Ejército Modelo cuando publicó *The light and dark sides of God* en noviembre de 1650. Este

170 *A Perfect Diurnall*, 1-8 de abril de 1650, p. 175; Walter Rosewell, *The serpents subtilty discovered*, 1656, p. 1.
171 *Leyborne-Popham MSS* (HMC), p. 57.
172 Salmon, *Heights in depths and depths in heights*, prefacio, p. 7.
173 *Ibid.*, p. 28.
174 R. S. Dunn, *Sugar and slaves*, 1973, p. 103. La referencia a la emigración de Salmon se la debo a la tesis del señor McGregor.

libro fue condenado por blasfemo, y a Bauthumley le fue perforada la lengua. Exponía la creencia panteísta ya familiar entre los *ranters*. «Toda flor o hierba del campo, por pequeña que sea, es lo que es porque existe el ser divino, y en la medida en que se aparta de él se convierte en nada, y así hoy está vestida por Dios y mañana es arrojada al horno.» «Todas las criaturas del mundo [...] no son más que una sola.» «No hay nada que participe de la naturaleza divina ni que sea de Dios, sino que es Dios.» Dios no puede amar a un hombre más que a otro: para él todos son iguales. Dios «habita real y sustancialmente tanto en la carne de los hombres y criaturas como en el hombre Cristo». Donde Dios mora está «todo el cielo que yo espero disfrutar en mi vida» [175]. «El pecado propiamente dicho es la cara oscura de Dios, que consiste en una simple privación de luz.» «Dios no es más movido a la cólera por el pecado de lo que se siente atraído a bendecir mi santidad.» Dios es «glorificado en el pecado». «La razón por la que llamamos a algunos hombres malvados y a otros piadosos no es algo que se encuentre en los hombres, sino por la forma en que el ser divino se presenta más o menos gloriosamente en ellos [...] De acuerdo con el designio de su voluntad, los que crucificaron a Cristo no hicieron algo peor que los que lo aceptaron» [176].

El infierno y el demonio están dentro de nosotros: de lo contrario debemos imaginar un infierno en Dios. De aquí en adelante ya no existe infierno alguno. El demonio no es una persona, la resurrección es espiritual e interna no es ya la resurrección de la carne. La Biblia nos habla en un lenguaje que podemos entender: las historias de Caín y Abel, Isaac e Ismael, Jacob y Esaú, son alegorías, no verdades literales. No deberíamos guiarnos por la Biblia, sino por la mente de Dios dentro de nosotros mismos. Ciertamente es pecaminoso ejecutar una acción autorizada por la Biblia si en nuestro propio espíritu estamos persuadidos de que no deberíamos realizarla. Muchas de estas posturas eran compartidas por Milton [177]. La de Bauthumley era una forma quietista de ranterismo, aunque también escandalizó a George Fox al participar en escenas de cantos, silbidos y danza; pero Bauthumley terminó sus días siendo un ciudadano respetable en su ciudad natal, Leicester, donde fue bibliotecario y macero [178].

[175] Bauthumley, *The light and dark sides of God*, pp. 4 y 14.
[176] *Ibid.*, pp. 33, 36 y 39.
[177] *Ibid.*, pp. 14, 28-31, 45-9, 52, 57 y 71-84. Véase *infra*, p. 252, apéndice 2.
[178] Morton, ob. cit., pp. 96-7.

9. RICHARD COPPIN

Richard Coppin negaba ser un *ranter*, pero su *Divine teachings*, publicado en septiembre de 1649, tuvo bastante influencia entre los *ranters*, y es difícil imaginar cualquier otra etiqueta que le describa mejor. Se le llamó sucesor de Joseph Salmon. El periódico nivelador *The Moderate* comentó el *Divine teachings* como «un libro excelente» [179]. Coppin fue clérigo de la Iglesia de Inglaterra hasta 1648; después de esta fecha se hizo predicador itinerante de la salvación universal.

«Dios está todo en uno y, por consiguiente, está en todos», escribía en *Divine teachings*. «Todo lo que está en mí está en ti; el mismo Dios que habita en uno habita en otro, y así en todos; y en la misma plenitud en que está en uno está en todos.» Los elegidos de Dios no constituyen ya una oligarquía: la doctrina protestante es llevada a las conclusiones democráticas más extremas. «Nosotros y las Escrituras», escribía Coppin», «somos tumbas en las que yace muerto y enterrado este Dios glorioso»; mediante su resurrección en nosotros llegamos a un cumplido conocimiento de él. Dios es a la vez maestro y discípulo [180]. Dios está en todos los creyentes; cielo e infierno sólo existen en la propia conciencia del hombre. Dios se halla tanto en el infierno como en el cielo. En la actualidad los creyentes tienen una revelación más completa de la que tuvieron los profetas y los apóstoles. Ahora Dios se revela en los pobres y los ignorantes,

> no sólo pobres por lo que se refiere al mundo, sino también pobres e ignorantes en las cosas de Dios [...] La carne del hombre [...] no necesita mayor tormento que la devore que la luz de la majestad de Dios mostrándose y morando en el corazón de la criatura [...] Dios reside en nosotros como en una nube de tinieblas [...] Si esta simiente, que es el propio Dios [...] no es captada por nosotros para que germine en nosotros, entonces las tinieblas prevalecerán sobre nuestras voluntades y [...] quebrantarán la unidad de todas las cosas y no engrendrarán [...] sino aflicción, recelo y confusión. Así, podéis ver que nuestra aflicción surge de que no vemos a Dios brotar en nosotros [...] Esto es, realmente, algo maravilloso para todo el que no lo conoce, pero la experiencia va más allá de todas las cosas.

[179] Rosewell, *The serpents subtilty discovered*, pp. 1 y 16; Morton, obra citada, p. 98.
[180] Coppin, *Divine teachings*, 2.ª ed., 1653, pp. 8 y 10; *Man's righteousnesse examined*, 1652, pp. 9-11; véase *supra*, p. 206.

9C

Dios no puede estar enojado con la persona de cualquier hombre creado por él. Sus juicios no serán emitidos «contra nosotros, sino contra el pecado que está en nosotros, para su destrucción y nuestra salvación». «El hombre nuevo no peca»[181].

Coppin trataba las historias de la caída y del día del juicio como alegorías. «Cuando un hombre se convierte, ése es el último día»[182]. No existía ninguna resurrección de «este cuerpo terrenal». Con una frase que prefigura la de Milton —«un Paraíso dentro de ti mucho más feliz»— Coppin afirmaba que el hombre puede volver a «un estado más excelente» que el Paraíso que había perdido «gracias al nacimiento de Cristo»[183]. Aquellos que no podían admitir que «todo pecado y transgresión habían acabado» se esforzaban por conservar un reino para el demonio y para ellos mismos[184]. Coppin proclamaba que «todo lo que yo decía o escribía era [...] mi propia experiencia en el Señor». No quería saber nada de la Iglesia establecida. «¿Qué otra cosa es la Iglesia sino la casa consistorial en la que el sacerdote, servidor de la ciudad, está para realizar el trabajo de la ciudad, por el que recibe el salario de la ciudad?» Por fortuna, «la ley anticristiana que obligaba a los hombres a asistir a la iglesia» ya no estaba en vigor, desde que la ley de 1650 abolió la obligación de asistir a la iglesia los domingos. El clero, sin embargo, todavía «vive de hablar a la gente de sus pecados». «Pero en el reino de Cristo, que es un reino libre, no existe ningún [...] pecado que no sea perdonado.» Un poco a la manera papista, Coppin decía que los tormentos del infierno no eran externos; su efecto era purgatorio[185].

En 1655, Coppin fue arrestado por el mayor Kelsey después de una serie de sermones en la catedral de Rochester en los que el predicador puso de manifiesto las consecuencias democráticas de su doctrina: «Ningún hombre puede estar seguro

181 *Divine teachings*, pp. 3, 8-9, 23-4, 75-6, 99-101 y 107; *The exaltation of all things in Christ*, 1649, pp. 1, 33-7 y 46.

182 John Osborne, *The world to come... also... a conference between him and Richard Coppin of Westwell*, 1651, p. 68.

183 Coppin, *A blow at the serpent*, 1656, pp. 87-8; *A man-child born*, 1654, p. 1; *The exaltation of all things*, pp. 17-8.

184 Coppin, *Man's righteousnesse examined*, p. 9-10 y 18; véase *Saul smitten for not smiting Amalek*, 1653, p. 18; véase Coppe, citado *supra*, página 140.

185 Coppin, *Truths testimony*, 1655, pp. 15, 20-21 y 81; *A blow at the serpent*, p. 18. De hecho, Coppin fue acusado de hacer el juego a los católicos y a los jesuitas, pero alegorizando las Escrituras y mostrando así que éstas no constituían una guía segura (Rosewell, *The serpents subtilty discovered*, p. 16).

de su salvación, excepto si ve la misma salvación en el mismo Salvador para todos los hombres, así como para sí mismo, lo que significa amar al prójimo como a sí mismo»[186]. Con tales argumentos, Coppin se enredaba «en los pechos del (monstruo de muchas cabezas) rudo vulgo». Fue acusado de contar con «una partida de soldados y otros hombres que estaban dispuestos a organizar tumultos y motines a instancias suyas». El y sus partidarios eran «niveladores de la Iglesia y del Estado». Fue condenado a seis meses de prisión, y el mayor Kelsey recomendó que las tropas fueran alejadas del contacto con los podridos hombres de la ciudad[187]. Coppin continuó impenitente: «Me deleitaré con el peor de los hombres tanto como con el mejor.» El pensaba que la manifestación de Cristo en su interior se incrementaba *pari passu* con su persecución por los hombres[188].

10. GEORGE FOSTER

George Foster no encaja del todo en la categoría de los niveladores ni en la de los *ranters*. Representa lo que probablemente fue un grupo numeroso de hombres y mujeres que oscilaban entre unos y otros, no sin aceptar nunca por completo la filosofía de ninguno de ellos. («Los niveladores fueron una rama que brotó de los *ranters*», decía Muggleton[189]; aunque esto, cronológicamente, difícilmente puede ser cierto, a menos que pensemos en un clima de opinión preexistente del que surgieron niveladores y *ranters*.) Los (*warboys*) hijos de la guerra baptistas pensaban que Foster era un profeta de los niveladores, que anunciaba «que había llegado la hora en que Dios amaría a todos los hombres y los ricos esparcirían su oro y su plata por las calles»[190]. Esta era una versión muy degenerada de las enseñanzas tanto de los niveladores constitucionales como de los verdaderos niveladores, aunque tal vez estuviera más cerca del sentimiento popular que las teorías más complejas que impresionaron a la posteridad.

Foster tuvo una visión en la que veía a un hombre sobre

186 *A blow at the serpent*, p. 52.

187 *Thurloe State Papers*, 1742, IV, p. 486; Rosewell, ob. cit., sig. A 3, páginas 14-5; Morton, ob. cit., p. 98.

188 Coppin, *Crux Christi*, 1657, pp. 52 y 57.

189 Muggleton, *A true interpretation of all the chief texts... of the whole Book of the Revolution of St John*, 1665, p. 106.

190 *Fenstanton records*, p. 269.

97

un caballo blanco «derribando a todos los hombres y mujeres con que se topaba de clase superior a la media, que levantaba a aquellos de clase inferior a la clase media y los hacía a todos iguales, y gritaba: 'Igualdad, igualdad, igualdad' [...] Yo, el Señor de los Ejércitos, he hecho esto [...] Haré al humilde y pobre igual al rico». Los mártires niveladores Lockier y Thompson serían ahora vengados, aunque el instrumento de la venganza de Dios, en opinión de Foster, parece haber sido, bastante inesperadamente, el general Fairfax. Dios «hará que aquellos que tienen riquezas las den a aquellos que no tienen nada». Y «no existirá ningún poder ni ninguna ley que no sean los de Dios»[191].

Dios, «ese poderoso nivelador», arrancará de raíz todos los poderes, ya sean reyes o parlamentos, y hará todo común. La tierra entera será un tesoro para todos y no para algunos. «Y si alguien dice: '¿Por qué se quedan con mis bienes?'», la respuesta será: «'Los necesitamos y, en nombre de nuestro Creador, los cogemos para utilizarlos' [...] ¿Y qué diréis a esto vosotros, los grandes hombres que disfrutáis de la abundancia? [...] Los santos, incluso los pobres y despreciados sectarios, verán y conocerán que todas las cosas son suyas.» «El egoísmo se acabará [...] y no habrá nadie que se lamente en nuestras calles, como hay ahora, gritando: 'Pan, pan, por el amor de Dios.'» «Os transmito esta sentencia, oh ricos, que os destruiré por completo», y la clase más humilde será rescatada de la esclavitud y la servidumbre en que los ricos la han mantenido. Sobrevendría una revolución internacional que llevaría a la concentración de los judíos en Italia en 1651, a la destrucción del papa y del gran turco en 1656 y al establecimiento en todas partes de una sociedad sin clases[192].

Foster se anticipaba al veredicto que, con toda probabilidad, ya ha tomado forma en la mente del lector. «No permitáis que la noción de locura se posesione de vuestro espíritu», escribía Foster, «hasta el punto de que penséis que estoy loco; pensad más bien que es voluntad del Padre trastornar el mundo y utilizarme a mí así de la misma forma que utilizó a su hijo Jesucristo», quien, «efectivamente, hizo cosas contrarias

[191] Foster, *The sounding of the last trumpet*, 1650, pp. 17-8, 42, 46 y 50-52; véase el capitán Francis Freeman, *Light vanquishing darknesse*, 1650, pp. 56-7.

[192] Foster, *The pouring forth of the seventh and last viall*, 1650, sig. A 3, pp. 7, 11-2, 15, 26 y 64-6. En los escritos de Foster parece haber diversas reminiscencias verbales de Winstanley.

a lo que era costumbre del mundo en aquellos tiempos». Y Foster firmaba con la fórmula *ranter*: «uno de vuestros prójimos»[193].

11. JOHN PORDAGE Y THOMAS TANY

Sería bueno saber algo más sobre John Pordage en el período en que se nos dice que «las nociones del ranterismo [...] eran discutidas con frecuencia en todas partes»[194]. Pordage era hijo de un comerciante londinense; fue coadjutor en Reading en los primeros años de la década de 1640 y párroco de Bradfield no después de 1647, uno de los más ricos beneficios eclesiásticos del condado. Posteriormente fue conocido como discípulo de Jacob Boehme y como filadelfiano. Cuando en 1655 se vio envuelto en problemas en Berkshire, fue acusado de algunas de las doctrinas *ranters* tradicionales: negar el Cristo histórico y de creer que Dios estaba en todos los hombres; decir que «era una debilidad inquietarse por los pecados»; afirmar que el matrimonio era una cosa muy mala; ser familista[195]. Pero también fue acusado de decir que pronto no existiría en Inglaterra ni Parlamento, ni magistrados, ni gobierno; que los santos tomarían para sí las propiedades de los malvados y éstos serían sus esclavos; que a él le tenían tan sin cuidado los poderes más encumbrados como el polvo que pisaban sus pies[196]. También se vio implicado en un delito de asociación. Pordage conoció a Erbery. Mantuvo casa abierta en Bradfield y parece que un conjunto notable de hombres aprovechó esta oportunidad para permanecer junto a él durante largos períodos de tiempo. Entre estos hombres se encontraban el cavador William Everard (o el agitador Robert Everard)[197], Abiezer Coppe y Thomas Tany (Theaureaujohn). Richard Baxter nos cuenta, refiriéndose a Pordage, que «la principal persona de su comunión familiar era un gentilhombre estudiante de Oxford», que estaba «muy en contra de la propiedad y en contra de las relaciones de los magistrados, súbditos, esposos, esposas, amos,

[193] *Ibid.*, sig. A 2, sig. a. Sobre los «prójimos», véase *The arraignment and tryall with a declaration of the ranters*, p. 6.

[194] J. Pordage, *Innocence appearing through the dark mists of pretended guilt*, 1655, p. 25.

[195] Pordage, ob. cit., pp. 2, 19, 24, 71 y 102; Nuttall, *James Nayler*, página 5; D. Hirst, «The riddle of John Pordage», *Boehme Soc. Quarterly*, I, 6, 1953-54, p. 6.

[196] *P. and R.*, p. 316.

[197] Véase *infra*, pp. 272-274.

sirvientes, etc.»[198]. Pordage defendió a Abiezer Coppe y expresó su aprobación con respecto a los escritos de Coppin. En el propio Pordage, «ese ojo interno espiritual, que ha sido tapado y cerrado por la caída», se había «abierto de forma extraordinaria». Le había revelado que «existían dos principios invisibles [...] dos mundos espirituales que se extendían y penetraban por toda esa creación visible»[199].

Portage fue acusado de ser seguidor de Thomas Tany, quien «ha sido investigado por mantener opiniones peligrosas y erróneas como que no existe el infierno, etc.»[200]. Tany, que adoptó el nombre de Theaureaujohn por mandato divino el 23 de noviembre de 1640, probablemente estaba loco, como él ingenuamente confesó[201]; pero su locura tomó algunas formas muy radicales. Creía que Dios se encontraba en todas las cosas y que los hombres no podían perder su salvación. Pensaba, sin embargo, que toda religión era «una mentira, un engaño, una trampa, porque sólo existe una verdad, y esta verdad es el amor»[202]. En 1651 había sido procesado por proferir palabras blasfemas junto con el capitán Robert Norwood[203]. En diciembre de 1654, Tany quemó la Biblia en St George's Fields «porque el pueblo dice que ésta es la Palabra de Dios y no lo es»[204]. Tany pensaba que «al haber sido nuestras tierras liberadas del yugo normando», a consecuencia de la victoria del Parlamento en la guerra civil, «podemos reclamar legalmente nuestras tierras y herencias en la comunidad (república)»; las tierras comunales debían volver al pueblo llano[205]. Tany tuvo algún tipo de contacto con John Robins y con los muggletonistas, por el que fue denunciado[206].

198 *Reliquiae baxterianae*, I, pp. 77-8. El doctor Nuttall identifica a este hombre como Thomas Bromley (*James Nayler*, pp. 3-6).
199 Christopher Fowler, *Daemonium meridianum*, pp. 60-61; Pordage, obra citada, p. 73.
200 Fowler, ob. cit., pp. 32, 41 y 53-5; Pordage, ob. cit., pp. 9 y 11-2.
201 T. Tani, *The nations right in Magna Charta discussed with the thing called Parliament*, 1650(-1), p. 8. Véase *infra*, p. 270.
202 *Theauraujohn his Theous Apokolipekal*, 1651, pp. 5 y 35; *Theauroiohn high priest to the jewes his disputive challenge to the Universities of Oxford and Cambridge*, 1651(-2). p. 5.
203 Style, *Reports*, p. 312; véase *supra*, p. 166; *Theous Ori*, pp. 69-78; véase *Thau Ram Tanjah*, 1654, y *Theauraujohn his Aurora*, 1655, epístola dedicatoria.
204 Arise Evans, *To the most high and mighty Prince Charles II... An Epistle*, 1660, p. 51; Burton, *Parliamentary Diary*, I, p. cxxvi.
205 *Theaurojhon... his disputive challenge*, p. 8.
206 Muggleton, *A true interpretation of the eleventh chapter of the revelation of St John*, 1751, p. 180, publicado por primera vez en 1662;

12. THOMAS WEBBE

Thomas Webbe, perteneciente a una antigua familia de pañeros de Wiltshire, fue rector Langley Burhill. Se le acusó de haber obtenido el beneficio eclesiástico bajo promesa de no aceptar diezmos de sus feligreses y de haber expresado desde el púlpito la esperanza de que viviría lo suficiente para ver «que en Inglaterra no existiera nada parecido a una parroquia o a un ministro». Hizo algunas observaciones muy despreciativas sobre la predicación en general y sobre la suya propia en particular. Un grupo de seguidores suyos fue acusado de haber organizado una «Babel de profanidad y comunidad» en los primeros años de la década de 1650. Webbe se expresó claramente a favor de Lilburne y en contra del Parlamento durante el juicio del dirigente nivelador en 1649; elogió a Coppe, y en 1650 mantuvo un intercambio amistoso de correspondencia con Joseph Salmon. Este último utilizó una frase digna de Blake: «El Señor permite que podamos conocer el valor del infierno con el fin de que podamos desdeñar para siempre el cielo», frase que Ephraim Pagitt pensó que valía la pena citar[207]. En 1650, Webbe fue llevado ante los tribunales por adulterio, delito por entonces expuesto a la pena de muerte, pero fue absuelto para furor de la gente de orden de la localidad. Se le acusó de haber dicho que «no existe más cielo que la mujer ni más infierno que el matrimonio». Otro testigo afirmó que Webbe pretendía «vivir por encima de las leyes y que para él era legal yacer con cualquier mujer». Le gustaba la música y el baile mixto, llevaba largo e hirsuto el cabello y pensaba que Moisés era un hechicero. Sus enemigos, que se contaban entre los enemigos de los niveladores, consiguieron expulsarle del Comité para los Ministros Expoliados (*Committee for Plundered Ministers*) en el mes de de septiembre. «Oh, caballerete, ¿conoces la ley, no es cierto?», le dijeron. «Eres de la facción de Lilburne, serás proscrito»[208].

A true interpretation of all the chief texts... of the whole Book of the Revelation of St John, 1655, p. 128; *The acts of the witnesses*, pp. 20-21 y 44. Véase también *P. and R.*, pp. 84, 141-42 y 316, y mi *Antichrist in seventeenth-century England*, pp. 115 y 176.
207 E. Stokes, esq., *The Wiltshire rant*, 1652, en especial pp. 12-14, 47 y 56; *VCH Wiltshire*, III, p. 102; Pagitt, *Heresiography*, 1654, p. 144.
208 Stokes, ob. cit., pp. 4, 12-3, 21-2, 43, 53, 61 y 66. Marlowe pensaba también que Moisés era un hechicero (*supra*, p. 164). Véase también *infra*, p. 271.

13. EL FIN DE LOS «RANTERS»

La geografía del ranterismo todavía no ha sido establecida de modo definitivo. El señor Morton sitúa a los *ranters* principalmente en las ciudades, en el norte de las Midlands (Coventry, Leicestershire y Derbyshire, especialmente el Peak District y Nottinghamshire); en Cleveland, el West Riding, Holderness, Lancashire, Cumberland, Westmorland y Cornualles [209]. Podemos añadir Huntingdonshire, Gloucestershire, Wiltshire, Poole y Wells, «la sede de los viejos *ranters* Garment y Robins» [210]. En Wellingborough, centro de operaciones de los primeros cavadores y posteriormente de los cuáqueros, existieron también influencias claramente *ranters* [211].

Dado que los *ranters*, por lo que sabemos, no estuvieron nunca organizados, resulta difícil averiguar qué sucedió con sus bases después que los dirigentes fueran eliminados en 1650 y 1651. Existen algunos ligeros indicios. En Lacock, Wiltshire, en 1656, William Bond decía que no existía

> ningún Dios o poder que gobierne sobre los planetas, ni ningún Cristo, más que el sol que brilla sobre nuestras cabezas [...] Si las Escrituras se hicieran de nuevo, Tom Lampire de Melksham haría unas Escrituras tan buenas como la Biblia. No existe ni cielo ni infierno, excepto en la conciencia del hombre, porque si tiene una buena fortuna y vive bien, eso es el cielo, y si vive pobre y miserable, eso es el infierno, porque entonces muere como una vaca o un caballo.

Thomas Hibbord, del mismo lugar, decía que «Dios estaba en todas las cosas; cualquier pecado que él cometiera, Dios sería el autor de todos ellos y los cometería en él. El vendería todas las religiones por una jarra de cerveza» [212]. Este grupo de *ranters* bien puede haber estado relacionado con el existente en torno a Thomas Webbe. Algunos cuáqueros asociaban a los

209 Morton, ob. cit., p. 111.
210 [T. Collier], *A looking-glasse for the quakers*, p. 16; sobre Joshua Garment, discípulo de John Robins y «profeta del Dios supremo», véase Garment, *The Hebrews deliverance at hand*, 1651. Véase también Nuttall, *Early quaker letters*, p. 150; *VCH*, *Wiltshire*, III, p. 102; A. R. Bayley, *The great civil war in Dorset*, Taunton, 1908, pp. 344-45; Thomas, *Religion and the decline of magic*, p. 126.
211 Véase *supra*, p. 114.
212 B. H. Cunnington, comp., *Records of the county of Wilts: being extracts from the quarter sessions great rolls of the seventeenth century*, Devizes, 1932, p. 231.

muggletonistas con los *ranters*, sin duda a causa de Reeve y Clarkson [213].

Se han conservado testimonios escritos de las discusiones mantenidas en la década de 1650 entre funcionarios de la iglesia baptista de Fenstanton, cerca de Ely —pueblo que en 1650 recibió la visita de los emisarios de los cavadores [214]—, y hombres que comulgaban con las ideas de los *ranters*, aunque algunas veces se acercaban al cuaquerismo. Algunos miembros de base de la Iglesia fueron excomulgados por reivindicar «algunas manifestaciones del espíritu por encima de las Escrituras» (1651) y por decir que «las Escrituras sólo eran letra muerta» y que Dios era la causa de las malas acciones. John y Elizabeth Offley «llegaron a la perfección», considerando a los apóstoles como «criaturas imperfectas». No existía el pecado, añadían. Edward Mayle y su mujer «no deseaban estar en tal esclavitud» que tuvieran que observar «normas externas, ceremoniales y carnales» (1652) [215]. En 1653, la esposa de Robert Kent «dijo muchas cosas que olían a ranterismo», pretendiendo que ella hacía la voluntad de Dios en todas las cosas. La esposa de Paul Wayt parecía no tener la menor duda sobre la existencia de personas tales como la Virgen María o Jesucristo. «Ella sabía que esto era cierto de acuerdo con la historia, pero no de acuerdo con el misterio.» Fordam, un curtidor, creía que no era pecado que un hombre robara su caballo «creyendo que el ladrón tenía el mismo derecho al caballo que él». La esposa de William Austin «consideraba las Escrituras una nadería, las pisoteaba con sus propios pies». A ella «le daba lo mismo estar con el demonio que con Dios» [...] o con su interlocutor baptista, añadía. «¿El que murió en la cruz en Jerusalén? No es nada para mí; no me preocupo por él.» John Harvey «se encontraba en tal situación que no podía pecar». El y otros se negaron a discutir con los emisarios baptistas, que carecían de sus experiencias, pero «nosotros no quisimos dar crédito a su fantasía, que él llamaba experiencia» [216]. Edmund Hickhorngill, que dejó la iglesia de Hexham para convertirse en cuáquero, llegó pronto a «una mejor y más alta ley». «No se propone a sí mismo otra norma que su razón, que si un hombre no peca contra ella estará bastante conten-

213 Muggleton, *The neck of the quakers broken*, 1663, pp. 66-7; véase *supra*, p. 205.
214 Sabine. p. 441. Véase *supra*, p. 116.
215 *Fenstanton records*, pp. 2, 8 y 33-4.
216 *Ibid.*, pp. 73-9 y 88-93.

100

to»[217]. De este modo podemos ver a la religión radical en transición hacia el racionalismo.

Parece que Gerrard Winstanley tuvo algunos problemas en su colonia de cavadores con los *ranters* que se unieron a la comunidad y «causaron escándalo»[218]. Estos atribuían demasiada importancia a «la comida, la bebida, el placer y las mujeres»; la falta de trabajo «mueve sus corazones a pelear, matar, quemar casas o mieses». La promiscuidad sexual quebró la paz en las familias y condujo a la holgazanería, a una existencia de tipo *hippy* que los demás tenían que costear con su trabajo. Llevó también a las enfermedades venéreas, cuya incidencia presumiblemente había aumentado en Inglaterra tras el paso de los ejércitos y sus seguidores. Y las presuntuosas generalizaciones de los *ranters* confundían a los sencillos miembros de la comunidad. Winstanley se dio cuenta de que tenía que defender a los cavadores, que eran calumniados con la calificación de *ranters*, y rechazó «la excesiva comunidad de mujeres». Pero tuvo buen cuidado de añadir, incluso cuando denunciaba las ideas *ranters*: «Que nadie intente acabar con ese influjo de los *ranters* imponiendo el castigo por sus propias manos [...] Si necesitas castigar, mira entonces si tú estás sin pecado»[219]. Esta experiencia con los *ranters* debió de ser la que convenció a Winstanley de la necesidad de tener leyes y autoridades en su comunidad ideal y castigos para aplicar a los perezosos y a los ignorantes, a los espíritus rebeldes y «a los que buscan su propia ruina»[220].

[217] *Ibid.*, pp. 330-31.
[218] Sabine, p. 364.
[219] Sabine, pp. 399-403; véase *Englands spirit unfoulded*, G. E. Aylmer, comp., *P. and. P.*, 40, pp. 14-5.
[220] Sabine, pp. 526-27, 535-36 y 539. Véase *supra*, p. 124.

101

X. *RANTERS* Y CUAQUEROS

> Estas cosas les dieron [a los cuáqueros] una rígida y desagradable imagen entre la mayor parte del pueblo, que pensaba que iban a trastornar el mundo, como realmente sucedió en cierto sentido, pero que no fue otro que aquel del que Pablo fue también acusado, a saber: volver las cosas de nuevo a su primitivo y recto orden.
>
> W. PENN, Prefacio al *Journal* de George Fox, primera parte, página xxxiv.

1. DE LOS «RANTERS» A LOS CUAQUEROS

El objeto de este capítulo no es escribir la historia del primitivo movimiento cuáquero. Sobre la misma se ha seguido trabajando mucho desde que se publicó *The first period of quakerism*, admirable obra de Braithwaite. Inevitablemente, cualquier historiador que escriba sobre el movimiento cuáquero se ve deslumbrado por la personalidad de George Fox, cuyo gran *Journal* constituye una fuente obligada de primer orden. En 1694, el movimiento cuáquero era claramente el movimiento de Fox. Pero en la década de 1650 esto no era tan claro. Sin embargo, el *Journal* de Fox fue escrito, naturalmente, en gran medida, con una visión retrospectiva, y los acontecimientos y personalidades de la década de 1650 fueron ciertamente modificados, bien por el propio Fox, bien por sus editores, a la luz de la experiencia posterior. Esto no significa que estemos sugiriendo la existencia de algo parecido a una distorsión deliberada: simplemente quiere decirse que la historia parece diferente cuando se conoce, o se cree conocer, cómo terminó: cuando el objeto al escribirla no es simplemente dar una información correcta, sino edificar y confirmar en su fe a las gentes que vivían al final de esa historia, para quienes los comienzos poco significaban, eran ya legendarios.

hecho de que los hombres no estuvieran de acuerdo acerca de las medidas no quería decir que no existiera una vara para medir. Esta vara de medir es, de hecho, ni más ni menos que los modelos eruditos renacentistas de crítica textual aplicada a la Biblia. Lo importante es que Fisher escribió en idioma vernáculo, en un estilo chispeante, popular, y que nadie pudo acusarle de ser un infiel. Su obra fue un libro de texto cuáquero durante más de un siglo. Resulta difícil sobreestimar su importancia en ese período. En el momento culminante de la controversia, durante las décadas de 1640 y 1650, la luz interior pudo reemplazar a la Biblia sin sacudir los cimientos. Pero después, disipada toda pasión, no habiendo llegado el reino de Dios, el enfoque de la Biblia por parte de Fisher, rememorado con tranquilidad, con apatía, condujo inevitablemente al escepticismo. La apelación a la «luz interior», una luz que tenían incluso algunos de los filósofos paganos [42], se hizo entonces muy difícil de diferenciar en la práctica de la simple razón humana. Cuando Lady Brute de Vanbrugh se oponía al precepto del Nuevo Testamento de devolver bien por mal, diciendo «esto debe ser un error de traducción» [43], ¿quién sabe lo que debía a Clement Writer y a Samuel Fisher? Después de las décadas revolucionarias, después de Winstanley, Hobbes, Writer y Fisher, la Biblia nunca volvería a ser la misma. Pero a los teólogos universitarios, Fisher, lo mismo que William Dell, debieron de parecerles reos de traición a la casta clerical por utilizar el aparato de la erudición para exponer los misterios eruditos a la deshonra pública: particularmente, a los rabinos les disgutaba ser alarmados por los rústicos. Fisher merece un mayor reconocimiento como precursor de la ilustración inglesa del que hasta ahora ha recibido.

[42] *Ibid.*, pp. 701-4.
[43] Sir John Vanbrugh, *The provok'd wife*, acto I, escena i. Véase *infra*, páginas 398-399.

XII. JOHN WARR Y LA LEY

La ley [...] no es sino la voluntad declarada de los conquistadores, la forma en que quieren gobernar a sus súbditos.

WINSTANLEY, «Fire in the bush», 1650, en *Sabine*, p. 464.

1. LA LEY

Para Winstanley resultaba más claro que para la mayor parte de los radicales que el Estado y sus instituciones legales existían para mantener en su sitio a las clases bajas. En otros lugares he citado las pruebas en que se apoyaba su tesis [1]. Tanto en la cancillería como en la jurisprudencia, el rango se tenía muy en cuenta: la palabra de una persona de buena posición podía ser aceptada contra la de una criada, aunque la de ésta fuera respaldada por otros testimonios [2]. «Cuando se comete un delito o un asesinato», decía Francis Osborne, «se registran, por lo general, las cosas contiguas de los pobres» [3]. Muchos hombres del Nuevo Ejército Modelo pensaban que la reforma de la ley era una de las cosas por las que habían luchado en la guerra civil [4]. Querían que los misterios de los hombres que escribían galimatías fueran accesibles en el idioma vernáculo; querían que los procedimientos y escritos legales se efectuaran en inglés y no en latín ni en francés; quería tribunales locales y juicios presididos por laicos, jueces de paz elegidos, una ley codificada, sin abogados ni honorarios [5]. «Las leyes de los re-

[1] Véase mi *Century of revolution* (Sphere Books), pp. 48-9 y 157-58; *S. and P.*, pp. 373-75; *Reformation to industrial revolution*, pp. 48-59; «The many-headed monster», pp. 302-3.
[2] W. J. Jones, *The elizabethan court of chancery*, Oxford UP, 1967, página 321; véanse pp. 382 y 461-62.
[3] Osborne, «A miscellany of sundry essays», 1659, p. 35, en *Miscellaneous works*, 1722, I.
[4] Veall, ob. cit., p. 73; Jones, *The judges judged out of their own mouths*, 1650, pp. 93-4.
[5] Veall, ob. cit., *passim*: *IOER*, pp. 69 y 259-65; H. y D., pp. 82 y 109-

yes», escribía Winstanley, «siempre han sido hechas contra las acciones que el pueblo llano estaba más inclinado a ejecutar, con el propósito de hacerles comparecer ante sus sesiones y tribunales; a fin de que los abogados y los clérigos, que eran los pilares del rey, pudieran conseguir dinero con ello y vivir en la abundancia gracias al trabajo de los demás hombres». «La ley es la zorra, los hombres pobres son los gansos; les despluma y se alimenta de ellos» [6]. «Los clérigos y los abogados son los primeros opresores» de la tierra, decía Erbery; los prisioneros y los pobres «son los primeros entre los oprimidos» [7]. El cuáquero Francis Howgill pensaba que el solo uso de «la ley tal como está ahora» era «para que los hombres envidiosos que tienen mucho dinero se venguen de sus vecinos pobres» [8]. Burrough escribía contra «los grandes y pesados gravámenes de la ley», el enriquecimiento de los abogados a expensas de los pobres, para los que «el remedio es peor que la enfermedad». El y Fox, lo mismo que Winstanley, denunciaron la pena de muerte para el delito de robo [9].

George Fox el Joven incluía todo esto en una actitud general hacia el Estado:

> Los ricos codiciosos que oprimen a los hombres, que oprimen a los pobres, son los únicos que tienen el poder para elegir a los que legislan, y para estar seguros eligen a aquellos que les apoyarán en su opresión; y los pobres que son oprimidos, a pesar de que no tienen poder alguno que les permita elegir, tienen, sin embargo, que someterse a las leyes que hacen los que son sus opresores o, si no, son considerados como rebeldes [10].

Incluso Oliver Cromwell, en fecha tan avanzada como 1650, decía que «la ley, tal como es ahora, solamente sirve para mantener a los abogados y animar a los ricos a oprimir a los pobres» [11].

Podríamos estar citando indefinidamente. Pero en el mundo trastornado, donde no existirá la propiedad, no habrá «necesidad alguna de jueces». «Saca a un zapatero de su banco, o a un carnicero de su tienda, o a cualquier otro comerciante que sea un hombre honrado y justo, y déjale ver el caso y sentenciarlo, y luego llévale de nuevo a su trabajo» [12]. «No hay ninguna necesidad de ellos [los abogados], porque no hay nada que comprar o vender; ni siquiera hay necesidad alguna de interpretar las leyes, porque la pura letra de la ley será juez y abogado» [13]. John Rogers, John Spittlehouse y Peter Chamberlen pidieron que los jueces fueran elegidos [14].

Lo más aproximado a este ideal que los radicales podían esperar obtener en el viejo mundo era situar al jurado por encima de los jueces. «Los menestrales, criados en la ignorancia para desempeñar oficios artesanales», podían juzgar tan bien como los abogados duchos en el arte de escribir [15], del mismo modo que podían predicar tan bien como los clérigos de formación universitaria. Los abogados eran el ejército normando del laicado del Anticristo, declaraba John Rogers, lo mismo que los sacerdotes son el clero del Anticristo [16]. Henry Marten, que mandaba un regimiento irregular de plebeyos bajo la divisa «Para el pueblo», dijo a un jurado, en el verano de 1648, que conservaran puestos sus sombreros en presencia del juez para mostrar que ellos eran principales jueces del tribunal [17]. «Una herejía condenable y blasfema»: así la calificó el juez Jermyn significativamente cuando Lilburne aireó la misma doctrina [18]. Niveladores, cavadores y cuáqueros se negaban a pagar los honorarios de los abogados, insistiendo en defenderse a sí mismos, a menudo con efectos muy buenos. George Fox, que lo mismo que Lilburne sabía bastante de leyes, también igual que éste se dirigió al jurado y no al juez. Repitió la exigencia de los niveladores y de los hombres de la Quinta Monarquía de que todas las leyes fueran «compiladas en un volumen muy pequeño y las restantes fueran quemadas» [19]. Los cuáqueros William Penn y William Mead fueron defenso-

10; véase S. Butler, *Characters and passages from notebooks*, A. R. Waller, comp., Cambridge UP, 1908, pp. 74-5.

6 Sabine, pp. 589 y 468; véanse pp. 276 y 557-59.

7 Erbery, *Testimony*, p. 42.

8 Howgill, *A woe to magistrates*, 1654, citado por Belasco, ob. cit., página 95.

9 Burrough, *Works*, p. 500; Belasco, ob. cit., pp. 94-5; *State papers relating to Friends*, pp. 39-44, petición de 1658. Véase también Fox, *Journal*, I, p. 54; Sabine, p. 201.

10 G. Fox, *A few plain words*, 1659, p. 2.

11 Ludlow, *Memoirs*, I, p. 246.

12 «Walwins Wiles», 1649, en H. y D., p. 303.

13 Winstanley, «The law of freedom», 1652, en Sabine, p. 512.

14 Capp, ob. cit., p. 160.

15 J. Jones. *The jurors judges of law and fact*, 1650, pp. 49-76. Jones defendía a Lilburne. Pero véase Veall, ob. cit., p. 156, quien sugiere que tanto los ricos como los pobres querían que se restringiera el sistema de jurado y que era la «clase media» la que quería que se extendiera.

16 E. Rogers, ob. cit., pp. 87-8.

17 *The tryal of Lieutenant-Colonel John Lilburne*, 2.ª ed., 1710, p. 108n.; véanse pp. 106-7, y Brailsford, ob. cit., p. 342.

18 P. Gregg, *Free-born John*, 1961, p. 299.

19 Fox, *Several papers given forth*, 1660, pp. 32-3.

103

res en el caso Bushell, en 1670, caso que hizo historia al establecer el derecho del jurado a pronunciar un veredicto con el que el juez no estuviera de acuerdo.

A pesar del clamor en favor de una reforma legal, a pesar de los esfuerzos tanto del comité del Parlamento Depurado para la reforma de la ley como del Parlamento de Barebone, los reformadores fracasaron. «La propiedad es poca cosa si la libertad es usurpada», decía Charles Cocke al oponerse a la reforma de la ley en 1656, «y la libertad es poca cosa si se acaba con la propiedad»[20]. Estas palabras resultarían atractivas para Ireton y Baxter: el sentimiento que expresaban era del gusto de los propietarios. «Y así, a medida que las armas abaten el poder real con una mano, la antigua ley del rey reconstruye la monarquía con la otra», decía Winstanley. «Las viejas leyes no pueden presentar más cara que la que tenían: aunque se laven con el agua de la *Commonwealth*, su semblante sigue ajado»[21]. Los abogados apoyaron primero la oferta de la corona a Cromwell y luego la restauración de Carlos II. La ley siguió sin ser reformada hasta el siglo XIX.

2. JOHN WARR

Pero los radicales se destacaron en este debate. El más interesante de todos ellos es John Warr. Es conocido por los historiadores como un escritor sobre temas legales que abogó por una profunda reforma de la ley. «Cuando los pobres y los oprimidos quieren justicia, se encuentran con la ley [...] Muchas veces la misma ley es el símbolo de nuestra opresión, al ser su intención específica esclavizar al pueblo.» Sin una profunda reforma de la ley el pueblo no puede ser libre: «una igual y rápida distribución de la justicia debe ser el compendio y epítome de todas las leyes». Cuando la ley estaba en un lenguaje conocido, como ocurría antes de la conquista normanda, los hombres podían ser sus propios abogados[22].

Pero esa vía reformadora estaba basada en una filosofía más profunda y menos conocida, indicios de la cual asoman continuamente incluso aquí. «En el origen de los gobiernos, la justicia estaba en los hombres antes de que llegara a estar en

[20] C. G. Cocke, *England compleat law judge and lawyer*, 1656, introducción y p. 20.

[21] Sabine, pp. 508 y 587; véase mi *God's Englishman*, p. 141.

[22] J. Warr, «The corruption and deficiency of the laws of England», 1649, en *Harleian miscellany*, 1744-46, III, pp. 240 y 245-47.

las leyes.» Pero ahora «el afán por la adopción de grandeza es ley [...] Leyes sobre leyes refrenan al pueblo [...] Reina un usurpador, y la libertad se encuentra proscrita como un desterrado, viviendo solamente en las mentes de unos pocos hombres». Los oprimidos no tienen mayor necesidad de esta «mera trampa, de esta vana y contenciosa forma de ley [...] de la que los cristianos compasivos» tienen de Tomás de Aquino «para resolver sus dudas». «La noción de ley fundamental no es el ídolo que los hombres hacen de ella» (por ejemplo, los niveladores). «Porque ¿qué es, os pregunto encarecidamente, la ley fundamental sino las costumbres de fecha más antigua y continuidad más prolongada? [...] Cuanto más fundamental es una ley, más difícil, pero no menos necesario, es que sea reformada.» «Pero, sin embargo, las mentes de los hombres son las grandes ruedas de las cosas; de ellas proceden los cambios y las alteraciones del mundo; la fecunda libertad se ejerce y se impulsa a sí misma.» La ley puede ser «reducida a su estado original, que es la protección de los pobres contra los poderosos»[23].

Un esbozo de la filosofía en que se basaba Warr había sido publicado el año anterior en *Administrations civil and spiritual*. Se trata de una notable aplicación al pensamiento legal del énfasis de los protestantes radicales en la religión del corazón: es la teoría legal basada en la luz interior. Warr ve la historia como una interacción dialéctica entre dos fuerzas: la Equidad (Razón) y la Forma (Usos y Costumbres), la religión de los principios y la religión de las ceremonias. (La Equidad no figura, por supuesto, en sentido legal; Warr pensaba que el Tribunal de la Cancillería había sido creado en primer lugar «para eludir la letra de la ley, que, aunque imperfecta, todavía tenía cierta claridad, y, bajo el pretexto de la conciencia, someter todas las causas al simple arbitrio, movido por intereses corruptos»[24].) Warr compartía los generalizados prejuicios de los radicales en materia religiosa, aunque los expresaba a su manera. «La distinción entre clero y laicado se origina bajo la protección de la Forma [...] Los intereses clericales y carnales pueden mantenerse tanto en un sistema presbiteral como en un sistema papal» y, claro está, en un sistema independiente. La reforma de la ley forma parte de una revolución espiritual general. Conforme la Equidad va prevaleciendo gradualmente sobre la Forma, los intereses mundanos van disminuyendo. «El

[23] *Ibid.*, pp. 240-43 y 248.

[24] *Ibid.*, p. 246.

104

tiempo de la restitución o de la redención de los principios de esas espesas tinieblas en que se encuentran es aquel que los santos ansían y por el que consideran un honor luchar [...] la redención del mundo de su ignorancia civil.» Estas tinieblas, sin embargo, existen *dentro de* los hombres: consisten en la ignorancia de la Equidad y en la aceptación de una ideología de la Forma. Las opresiones externas no son sino símbolos de nuestras tinieblas interiores[25].

Para Warr, en esta cósmica batalla de principios, Dios se encuentra del lado de la Razón, aunque la Forma intenta ponerse bajo la protección de la Razón. Lo que Warr quiere hacer es:

> solamente liberar de la esclavitud de la Forma al claro entendimiento y elevarlo a la Equidad, que es la sustancia misma. Porque, aunque el ciego entendimiento puede ser refrendado o guiado, sin embargo el hombre con principios tiene su libertad dentro de sí, y caminando a la luz de la Equidad y de la Razón (así llamada propiamente) no conoce más límites que los suyos, ni siquiera la Equidad[26].

En Inglaterra, la ley es un instrumento con el cual los ricos oprimen a los pobres: en la medida en que la Razón acepta esto, es culpada de desobediencia y rebelión. (Algunas desobediencias son más lícitas que el sometimiento, como la sublevación de los Países Bajos contra España o del Parlamento contra Carlos I: pero éste no es aquí el caso.) «La destrucción del mundo, o el actual estado de cosas, supondrá para algunos una gran pérdida, pero representará un beneficio enorme para el mundo en general, cuando la Equidad se vea promocionada a su perfecta excelencia (la clara imagen de Dios en el mundo).» Esta será una compensación suficiente de todos nuestros sufrimientos, pérdidas, heridas. «Vosotros os preguntaréis: «¿Este principio destruye todo orden, toda magistratura, todo gobierno y da rienda suelta a toda inmoralidad y sume al mundo en la confusión?» Todo prejuicio de este tipo debe ser eliminado. Las Formas del mundo tienen solamente «un orden espurio [...] que aporta una tranquilidad corporal»; pero Dios se complace en destruir este orden y establecer su propia «confusión», que, en realidad, es el mejor de los órdenes. La muerte de la Forma «bien puede ser llamada la resurrección de los muertos»[27].

[25] Warr, *Administration civil and spiritual*, 1648, pp. 3-5 y 34.
[26] *Ibid.*, pp. 6-10.
[27] *Ibid.*, pp. 6-15 y 36.

La distinción entre Forma y Razón, Precedente y Equidad, Ley y Gracia domina el pensamiento radical durante todo el siglo XVII, aunque Warr dejó su sentido excepcionalmente claro. *The Army declaration* del 14 de junio de 1647 distinguía entre la letra y «el sentido de equidad» de las leyes. Los oficiales no son sino la forma o la letra del ejército, decía Richard Overton en *The hunting of the foxes;* la parte equitativa o esencial es la tropa[28]. «Carece de importancia cuáles sean las formas con tal de que consigamos los objetivos del gobierno», escribía el *Mercurius Politicus* en vísperas de la disolución del Parlamento Largo por Oliver Cromwell, quien no estaba «aferrado ni apegado a unas formas de gobierno»[29]. John Cook hizo objeciones a «este exceso de adoración de las viejas formas»[30]. Lo que resulta especialmente interesante es la fusión de las ideas religiosas de Warr con su análisis legal, de lo más árido y técnico. La filosofía de Warr —con su uso mitológico de la Biblia y su falta de entusiasmo por la ley fundamental— parece encontrarse más próxima a la filosofía de Winstanley que a la de los niveladores. Pero las analogías brotan por todos lados. Abiezer Coppe, en 1649, utilizó similares pares de opuestos: Forma/Poder, Símbolo/Verdad[31]. Thomas Sprat, en 1667, señalaba que tanto en la guerra como en la filosofía «se producen cosas más grandes por la vía *libre* que por la formal»[32].

En *The priviledges of the people* (1649), Warr aplicaba más directamente su análisis a la política. Las divisiones de la guerra civil fueron el resultado de que las mentes de los hombres se encontraban «llenas de prejuicios por los corruptos intereses de una u otra clase [...] Pero ¿está dividida la Verdad? ¿No existe un principio común de libertad que (si fuera descubierto) lo reconciliaría todo?». La prerrogativa y el privilegio (incluido el privilegio del Parlamento) eran totalmente incompatibles con la verdadera libertad. Pretender «servir al condado» como hacen los miembros del Parlamento puede ser tan hipócrita como que el papa pretenda ser el servidor de la Iglesia. En la mente de la mayoría existen algunos destellos de libertad, y estos destellos son la imagen de Dios en la mente. «Dios ayuda a todas las cosas débiles.» El conjunto del pueblo está por encima de sus gobernantes, ya sea uno o más

[28] H. y D., p. 55; Wolfe, p. 362.
[29] Núm. 354, 19-26 de marzo de 1653; Woodhouse, p. 36.
[30] Cook, *Redintegratio amoris*, 1647, p. 24.
[31] [Coppe], *Some sweet sips of some spiritual wine*, 1649, p. 13.
[32] Sprat, *History of the Royal Society of London*, p. 73; véase p. 53. Véase mi *God's Englishman*, p. 58.

105

de uno. «La verdadera majestad se encuentra en el espíritu y consiste en la imagen divina de Dios en la mente.» Los príncipes de este mundo, careciendo de ella, la han reemplazado con símbolos externos de honor mundano, vanas apariencias vacías de sustancia. A pesar de lo débiles que son han encandilado nuestros ojos, debido a la oscuridad que nos embarga. Cuando nosotros mismos nos elevemos a una gloria interior, entonces seremos capaces de juzgar sobre esa majestad y esa gloria que ostentan otros. «No es posible que un pueblo sea demasiado libre», escribía Warr, pero, como Milton, reconocía que la libertad en toda su apariencia podía volver a nublar la vista, recientemente curada de la ceguera; pero eso se imponía el gradualismo[33].

Durante las décadas revolucionarias existió en Inglaterra un gran número de pretendidos reformadores legales, pero no conozco ninguno con una filosofía tan sistemática. En realidad, no conozco ninguno, con la excepción quizá de Winstanley, que de manera tan amplia (y, sin embargo, tan concisa y elegante) pretenda vincular la luz interior con la democracia política y la revolución legal. Sería agradable imaginar que no es necesario identificar a nuestro autor con el John Warr que fue un gran comprador de tierras de la Corona, principalmente en el sudoeste de Inglaterra y en Gales; pero no hay duda de que también él, lo mismo que Wildman, tenían un medio legal de ganarse la vida[34].

[33] Warr, *The priviledges of the people*, 1649, pp. 3-6 y 10-11.
[34] M. James, *Social problems and policy during the puritan revolution*, p. 359. Sobre Wildman, véase M. Ashley, *John Wildman*, 1947, cap. VI.

106

XIII. LA ISLA DE LA GRAN CASA DE LOCOS

Si la locura se encuentra en el corazón de todos los hombres, *Eccles.*, 9.3, entonces ésta es la isla de la Gran Casa de Locos [...] Venid, seamos locos todos juntos.

W. ERBERY, *The mad mans plea*, 1653, p. 8.

1. LA LOCURA RADICAL

Una de las características de una sociedad primitiva es su interés por la locura y su miedo y su tolerancia a la misma. En la Inglaterra del siglo XVII estaba de moda ir al manicomio de Bedlam a quedarse boquiabierto ante los pobres lunáticos; mascaradas de locos danzando aparecen con frecuencia en los dramas elisabetianos y especialmente en los jacobitas. Los bufones de la corte y de las casas aristocráticas constituyen un caso especial; es de sospechar que muchas veces no fueran tan ingeniosos como los de Shakespeare, aunque no hay duda de que algunos hombres inteligentes desempeñaban el papel de bufón para ganarse la vida. Algunos gobernantes inteligentes, oyendo a sus bufones, pueden haberse abierto camino a través del enjambre de cortesanos aduladores que se interponía entre ellos y la opinión pública[1]. Se dio un paso adelante cuando un separatista radical como Henry Barrow puso reparos, por principio, a que los obispos tuvieran bufones para su propio entretenimiento[2]. Los Estuardo fueron los últimos reyes ingleses que emplearon bufones; el último bufón del que se sabe que mantuvo una familia de terratenientes ingleses murió en

[1] Véase C. B. Macpherson, «The university as multiple fool», *Bulletin of the Canadian Association of University Teachers*, otoño de 1970, p. 6. El profesor Macpherson sugiere que las universidades podrían desempeñar un papel similar en la sociedad contemporánea; véase N. Z. Davis, «The reasons of misrule», *P. and P.*, 50, en especial, pp. 70-5.
[2] L. H. Carlson, comp., *Writings of Henry Barrow. 1590-91*, 1966, páginas 200-1.

Durham en 1746, el año en que se vio frustrado el último intento de restauración de la rama de los Estuardo[3]. «Pasaron ya los tiempos felices de los bufones», afirmaba John Owen en 1655[4]. Aubrey ilustra otra de las formas en que iba en aumento la sensibilidad. «Hasta el estallido de las guerras civiles», escribía Aubrey, los Tom O'Bedlam («los pobres dementes que eran internados en la casa de locos de Bedlam») «viajaban por el país», permitiéndoseles ir pordioseando al «recobrar una cierta cordura». Pero «a partir de las guerras no recuerdo haber visto a ninguno de ellos»[5].

El miedo y la tolerancia a los locos están ilustrados por la relativa inmunidad de que disfrutaron un hombre como Arise Evans o una dama como Eleanor Davies hasta que traspasaron los límites de lo políticamente tolerable. Arise Evans pudo rondar por la Corte de Carlos I durante días y días y enviar un mensaje de Dios al rey anunciándole que él y su reino iban a ser destruidos. Mientras tanto, los obispos huían de su presencia, y el secretario de Estado real pedía oraciones del «secretario de Dios». En la década de 1640, Evans sólo fue internado en Bridwell durante un breve espacio de tiempo por decir al delegado del juez que Arise Evans era el señor su Dios. Más tarde visitó a Oliver Cromwell y se quedó hasta la media noche; importunó al Consejo de Estado para restaurar al hijo del rey que ellos habían ejecutado, y los oficiales republicanos le defendieron durante largas discusiones en Whitehall[6]. La Commonwealth ni siquiera lo encarceló, como habían hecho Carlos y el delegado del juez. Lady Eleanor Davies *imprimió* poesías prediciendo el violento derrocamiento de Carlos I, y la enviaron al manicomio de Bedlam. El cumplimiento de sus profecías le dio «la reputación de bruja entre el pueblo ignorante»[7]. Sin embargo, mientras el bendito imbécil no tuviera discípulos gozaba de gran tolerancia, a diferencia de James

[3] W. Andrews, *Curiosities of the Church*, 1890, pp. 162-64; E. Welsford, *The fool*, 1935, pp. 192-93.

[4] P. Toon, *The Oxford orations of Dr. John Owen*, sin fecha, ¿1971?, página 26.

[5] Aubrey, *Natural history of Wiltshire*, 1847, p. 93; *Remaines of gentilisme and judaisme*, 1881, pp. 205 y 241.

[6] Arise Evans, *The voice of King Charls*, pp. 27-8, 44-6 y 71-2; *The bloudy vision of John Farley*, sig. A 8; *To the most high and migthy prince, Charles II... an epistle*, 1660, pp. 18-9.

[7] P. Heylyn, *Cyprianus Anglicus*, citado por T. Spencer, «The history of an unfortunate lady», *Harvard Studies and Notes in Philology and Literature*, XX, p. 52.

Nayler en 1656[8]. Los profetas podían ser utilizados para alcanzar los fines políticos de otros, como debió de serlo Arise Evans. El profesor Underdown insinúa que Cromwell e Ireton utilizaron a la profetisa Elizabeth Poole en las angustiosas semanas que predecieron a la ejecución de Carlos I[9].

En las circunstancias de mayor libertad de las décadas de 1640 y 1650, la mayoría de los «dementes» parecen ser radicales políticos. Podrían existir para ello muchas explicaciones. Una de ellas es popular en nuestro tiempo: la de que la pérdida de la salud mental es una forma de protesta social o, al menos, una reacción ante las intolerables condiciones sociales; aquellos que pierden la salud mental pueden ser los verdaderamente sanos. Uno se pregunta qué grado de conciencia de lo que estaba haciendo tenía Shakespeare cuando ponía una crítica social importante en boca de locos y de quienes, como el rey Lear, se encontraban en una tensión mental extrema. Esta es ciertamente una explicación a tener presente cuando se piensa en esos radicales, con frecuencia despreciados como pertenecientes a la «franja lunática». El esfuerzo por comprender las nuevas verdades, verdades que podrían trastornar el mundo, puede haber sido excesivo para hombres como Thomas Tany y George Foster[10]. Una caída parcial en la locura puede haber sido el precio a pagar por una determinada perspicacia.

Abiezer Coppe se describe a sí mismo como

> exhortando a tantos carruajes, a tantos y tantos cientos de hombres y mujeres de la clase más alta, en plena calle, con la mano extendida, el sombrero ladeado, mirándoles fijamente como si quisiera ver a través de ellos, rechinando los dientes ante algunos de ellos y proclamando día y noche, con voz estentórea, el día del Señor por todo Londres y Sothwark. [Este era, lo admitía], un extraño comportamiento [...]
>
> Quiero que mi acto, mi extraño acto, que mi trabajo, mi extraño trabajo, sea escuchado por todo el mundo, hasta que los oídos les zumben.
>
> Yo confundo, importuno, atormento al amable, mojigato, vacío Mica con el talante indecoroso de David, saltando, brincando, danzando como uno de los locos, astrosos, ruines individuos, desvergonzadamente, soezmente, y también desnudo, delante de las criadas [...]

[8] No sucedió lo mismo con Thomas Brewer, que fue encarcelado en 1626 por predecir la destrucción de Inglaterra al cabo de tres años por dos reyes; permaneció en prisión hasta que el Parlamento Largo lo puso en libertad (Burrage, *The early English dissenters*, I, pp. 202-3).

[9] Underdown, ob. cit., p. 183.

[10] Véase *supra*, pp. 211-214.

107

Es una alegría para Nehemías presentarse como un demente y arrancar los pelos de la cabeza de la gente, y blasfemar como un demonio - - - y hacerles jurar por Dios - - - (*Nehemías*, 13)[11].

Los cuáqueros, que iban desnudos en busca de un signo, George Fox, que gritaba: «Ay de la sanguinaria ciudad de Lichfield», hacían gestos simbólicos. Fox creyó necesario, por mucho tiempo después del acontecimiento, racionalizar su comportamiento en Lichfield de una forma singularmente poco convincente[12]. Acciones tales eran también formas deliberadas de publicidad, ya fuera en provecho propio o en provecho de la causa, en la medida en que estas actitudes podían ser diferenciadas. El señor Thomas sugiere que la profecía era una forma fácil de llamar la atención para un miembro de las clases bajas y, en especial quizá, para un radical de clase baja[13]. Advertimos en Coppe connotaciones sexuales, un deseo de escandalizar, aunque la conexión entre la insinuación sexual y la hostilidad de clase es en sí misma interesante. Muchos radicales reconocieron, al igual que Coppe, que sus ideas eran tan extremadas que tenían que parecer demenciales a los miembros normales de la clase dominante.

En 1640, Lilburne indicaba que Dios «no elige a muchos ricos ni tampoco a muchos sabios, [...] sino a los pobres hombres y mujeres necios, idiotas, ruines y ridículos según la estimación del mundo»[14]. Aquí el acento es social, lo mismo que en los «astrosos, ruines individuos» de Coppe: las ideas son demenciales porque reflejan los puntos de vista de una clase baja. De igual modo, Winstanley, en 1649, decía que «la declaración de ley justa deberá emanar de los pobres, los ruines y los despreciados y de los necios del mundo». «La ley del amor en mi corazón», escribía en otra ocasión, «me obliga tanto que a causa de ello me llaman loco, demente»[15]. Con posterioridad, Winstanley escribió que, «a los ojos del mundo, un hombre es un necio antes de que sea hecho sabio»[16]. Dios prefiere su propia «confusión» al «orden» de los hombres, afirmaba Warr[17].

Existía una buena autoridad bíblica para llegar a ser «un

[11] Cohn, ob. cit., pp. 368-69. «—» representa la puntuación de Coppe; «[...]» como siempre indica las omisiones hechas por mí.
[12] Fox, *Journal*, I, pp. 77-8.
[13] Thomas, *Religion and the decline of magic*, pp. 149-50.
[14] J. Lilburne, *Coppy of a letter*, 1646, p. 14.
[15] Sabine, pp. 205 y 291; véase *The saints Paradice*, sig. D.
[16] Sabine, pp. 484 y 480; véase p. 172.
[17] Véase *supra*, p. 262.

loco por Cristo». Incluso el aristocrático Milton pretendía estar enloquecido con «una tal locura que los hombres más sabios que van a cometerla, solamente con confesarla ya la han cometido», aunque su locura era mayor[18]. *Divinity and philosophy dissecter* (Amsterdam, 1644), atribuida a Giles Randall, estaba «expuesta por un loco». «Lo que con Dios es locura es cordura con los hombres», había dicho Clarkson en 1646[19]. Joseph Salmon, en 1649, amenzando a los jefes del ejército, escribió: «Una vez fui tan cuerdo como vosotros, pero ahora soy un loco, me tiene sin cuidado quien lo sepa [...] y lo soy por vosotros»[20]. Isaac Penington, más joven, comenzó en 1650 «a preferir en mi mismo corazón la locura a la cordura [...] Existe un goce de uno mismo más dulce, más tranquilo y más completo en estado de locura que en un estado de cordura [...] En este estado de locura encuentro que surge en mí un nuevo estado de cosas»[21]. Esto no le impidió seguir escribiendo *The fundamental right, safety and liberties of the people* (1651). En 1660, William Covell dijo al repuesto Carlos II que los hombres que «son tenidos por tan locos, como fue tenido Pablo, muchas veces pronuncian palabras de verdad y sobriedad»; y continuaba recomendándole reformas verdaderamente radicales[22]. John Crook abandonó su cargo de juez de paz «para ser un loco por Cristo» cuando fue convertido al cuaquerismo por William Deusbury[23].

En *The mad mans plea*, William Erbery combinaba una tosca bufonada a expensas del baptista Edmund Chillenden y su congregación militar con serios propósitos polémicos. Dirigiéndose a «los locos del Señor y a las gentes dementes», Erbery afirmaba que con Dios «los necios son los hombres más sabios y los dementes los más cuerdos (como los pequeñuelos son los hombres más grandes)». «El profeta, por tanto, es un necio y el hombre espiritual está demente.» Erbery arroja alguna luz sobre la práctica baptista y cuáquera de interrumpir los servicios religiosos y de insultar a los ministros cuando

[18] Milton, *Complete prose works*, I, p. 808.
[19] L. Clarkson, *Truth released from prison to its former libertie* (1646), sig. B 5v; véase R. Coppin, *A history of the glorious mystery of divine teachings*, cap. II; Henry Pinnell, *A word of prophecy concerning The Parliament, general and army*, 1648, p. 75.
[20] Salmon, *A rout, a rout*, p. 13; véase *Heights in depths*, pp. 18 y 23.
[21] Penington, *Light or darknesse*, 1650, sig. A 2v.
[22] Covell, *The true copy of a letter sent to the kings most excellent majestie*, sin fecha, ¿1660?, una sola hoja. Covell tutea al rey.
[23] «A short history of the life of John Crook», en Sippell, *Werdendes Quäkertum*.

108

escribe que desde que la Iglesia se ha convertido ahora en una ramera,

> los hombres, a causa de ello, deben ser ahora cuerdos para Dios, pero rematadamente locos con la Iglesia, importunándola, vejándola y destruyendo todas sus delicadezas [...] Si Dios no me hubiera hecho necio, seguramente yo nunca habría vuelto locos a los ministros [...] La última caída de Babilonia se producirá con la caída de esas últimas iglesias, que se derrumbarán [...] por la poderosa entrada de Dios en su pueblo (*Rev.*, 18). Ello no es ni por controversia (como antes) ni por disputas (como ahora), sino por escarnio y desprecio.

Ridículo y escarnio, burlarse y hacerse el loco, eran considerados por Erbery, pues, como los mejores instrumentos polémicos. Erbery escribía estas palabras en los tiempos del Parlamento de Barebone, cuando (erróneamente) creía que «los poderes presentes están resueltos a que sus ministros no cuenten más mentiras a la nación» y todavía esperaba que «esta tierra (aunque casa de esclavitud) prorrumpirá un día en canciones y sonrisas ante esas vanas formas de religión»[24].

Existe otra posibilidad: que los hombres estuvieran sencillamente protegiéndose, permitiéndose expresar pensamientos peligrosos so pretexto de locura o de quimeras, de los que podían retractarse más tarde. Este parece haber sido el caso de Theaureaujohn cuando proclamaba en 1651: «Sabed que soy un demente»[25]. Probablemente estaba en lo cierto; pero en su demencia profería opiniones muy sediciosas. De Coppe se pensaba, generalmente, que había simulado estar loco al ser investigado por un comité parlamentario en 1650, «arrojando manzanas y peras por toda la habitación» (o cáscaras de nueces, según otro relato)[26]. Uno se pregunta cómo pudo encontrarse allí, tan a mano, la fruta y si quizá se pretendió realizar algún gesto simbólico: por sus frutos las conoceréis, semillas

[24] W. E[rbery], *The mad mans plea: or, a sober defence of Captaine Chillintons Church*, 1653, pp. 1-3 y 7-8. El título es irónico: el folleto tiene tan poco de defensa como de cordura: ataca a Chillenden y a su Iglesia baptista. Las palabras citadas en el epígrafe de este capítulo, «Venid, seamos locos todos juntos», las atribuye Erbery a «un gran marino [...] cuando supo que se había disuelto el Parlamento [Largo]». ¿Sería este hombre Blake? ¿O Deane? Es difícil creer que fuera Monck o Montague.

[25] T. Tani, *The nations right in Magna Charta, discussed with the thing called Parliament*, p. 8. Véase *supra*, pp. 213-214.

[26] *The Weekly Intelligencer*, 1-8 de octubre de 1650, citado por Morton, ob. cit., pp. 103-4 *The routing of the ranters*, p. 2.

vanas. En su obra de retractación, *Heights in depths*, Salmon dijo que en su época *ranter* «anduvo por senderos desconocidos, y se volvió loco, un loco entre los hombres». «Tropezó y cayó en el cepo del evidente error y de la impiedad, conducido y precipitado (por qué fuerza, júzguelo el cuerdo) en un principio de furia demencial»[27]. No puede existir ninguna duda de que el *ranter* Thomas Webbe se mostraba prudente cuando se llamaba a sí mismo Tom el Loco, en un folleto en el que predecía el derrocamiento de Carlos II para 1660[28].

Pero no muchos de los radicales fueron prudentes y ciertamente no lo fue Tany. George Foster recordaba a aquellos de sus lectores que se sentían inclinados a descartarle por loco que Jesucristo también se había comportado excéntricamente con respecto a las normas de su tiempo. El propio Foster podía ser también un agente de Dios para trastornar el mundo[29]. Isaac Penington pensaba de igual modo. «Aquel que hizo todas las cosas y que con frecuencia ha preferido la locura para humillar la cordura, puede estar dispuesto a realizar de nuevo la misma obra de una manera tan extraña, inesperada e incluso imposible para los actuales hombres cuerdos, como las maneras que anteriormente eligiera lo fueron también para los más cuerdos de aquellas generaciones»[30]. En los primeros años de la década de 1650, las armas del Nuevo Ejército Modelo habían conseguido por primera vez en su historia la unificación de la isla de Gran Bretaña bajo un único gobierno; pero ni Foster, ni Tany, ni siquiera Penington eran hombres capaces de unificar la isla de la Gran Casa de Locos.

Por consiguiente, ¿qué conclusiones vamos a sacar? ¿Autopropaganda por parte de las clases bajas? ¿Expresión de opiniones peligrosas de manera que pudieran ser repudiadas? ¿Desarreglo mental? ¿Afán de novedad? Ciertamente existía un elemento de provocación, un deseo de escandalizar. Pero los radicales, en especial los *ranters* y los primeros cuáqueros, también parecen haber aceptado, más que la mayoría de sus contemporáneos, el elemento irracional en la experiencia humana y la conducta irracional. Hay algo de surrealista en Coppe[31]. Dios en el interior del hombre podía, después de todo, ha-

[27] Salmon, *Heights in depths*, pp. 18-23.

[28] *A lasting almanack for the raigne of the Fifth Monarchy*, 1660. Debo este pormenor al señor W. A. Hunt. Sobre Webbe, véase *supra*, p. 215.

[29] Véase *supra*, p. 212.

[30] Penington, *Light or darknesse*, sig. A 4.

[31] Véase Huehns, *Antinomianism in seventeenth century England*, páginas 171-72.

109

blar tanto desde la conciencia irracional como desde la racional: Dios, por definición, está más allá de la razón humana. Dios podía ser un sinónimo de una simple autoexpresión autoafirmación, sin relación con el contenido de lo que se expresaba. Quizás era sobre esto sobre lo que Winstanley quería advertir cuando insistía en que Dios y Razón eran una misma cosa. Un disfrute racional y moderado del mundo daba a todo el cuerpo un descanso tranquilo y la paz; «ese inmoderado uso de los sentidos de los *ranters* no es la verdadera vida de paz» [32].

2. EVERARD

Podemos tomar otro ejemplo de un hombre con un respetable pasado político que, sin embargo, en ocasiones se presentaba como un loco o como un charlatán o como ambas cosas a la vez. Se trata de Everard, un miembro de la «comunión familiar» de John Pordage. Este Everard fue «primero un separatista, luego un escarnecedor de las leyes, [...] después un blasfemo». También fue un hechicero que durante una estancia en Pordage, en la época de la cosecha, en 1649, originó portentosas apariciones: «un gigante con una gran espada en la mano» y «un gran dragón [...] con grandes dientes y fauces abiertas, por las que a menudo arrojaba fuego sobre mí» (Pordage). Algunas de estas apariciones estuvieron acompañadas de fétidos olores venenosos y repugnantes e infernales sabores a sulfuro. Pero hubo también visiones de ángeles buenos, con sus correspondientes olores y sabores agradables. Todo esto continuó por espacio de las tres o cuatro semanas de la estancia de Everard e hizo que el doctor Pordage se consagrara a la vida casta, para escapar del dominio del Dragón. Everard también fue «visto en Londres en actitud furiosa» más o menos por la misma época; se volvió «loco y furioso» y fue «encarcelado por la autoridad en Bridewell» [33].

No está claro si este Everard es el cavador William Everard, del que, en abril de 1649, Fairfax pensaba «que no era

[32] Sabine, p. 400. Para Muggleton, la Razón era el Demonio.

[33] John Pordage, *Innocence appearing through the dark mists of pretended guilt*, 1655, pp. 9-12, 26 y 69-80; [Anón.], *A most faithful relation of two wonderful passages which happened very lately... in the Parish of Bradfield*, 1650, pp. 2-3; Christopher Fowler, *Daemonium Meridianum*, páginas 53-5, 59-61 y 80; S. Hutin, *Les disciplines anglais de Jacob Boehme*, París, 1960, pp. 82-9.

más que un loco» cuando se llamaba a sí mismo profeta «de la raza de los judíos» y contaba historias de sus visiones [34]. Winstanley, en una misteriosa frase que nunca ha sido satisfactoriamente explicada, hablaba de él como «Chamberlen, el hombre de Reading, llamado según la carne William Everard» [35]. Un William Everard que apareció primero procedente de Reading, en febrero de 1643, actuó como espía regular para sir Samuel Luke, general de los servicios de información del ejército del conde de Essex, en los primeros meses de ese año [36]. Cuatro años después, un William Everard, que muy bien pudo haber sido el mismo hombre, era uno de los agitadores y promotores del Acuerdo del Pueblo en el Nuevo Ejército Modelo. Fue arrestado por participar en el motín de Ware, en noviembre de 1647, y acusado de haber estado implicado en una conspiración para matar al rey, junto con el capitán Bray y William Thompson. En diciembre de ese año fue puesto en libertad, aunque destituido. Todo esto podría encajar con el cavador Everard, del que sabemos que había sido separado del ejército. En las primeras etapas del movimiento cavador, Everard parece haber sido, más que Winstanley, su portavoz. Los periódicos contemporáneos indican que Everard abandonó la colonia de cavadores de la colina de St George a finales de abril de 1649 para unirse al motín que Fairfax y Cromwell sofocaron en Burford. Si esto fuera cierto, podría ayudar a conectar a los dos William Everard, puesto que, después de Ware, el agitador William Everard había sido compañero de prisión de Thompson, quien capitaneó algunas de las tropas que se sublevaron en mayo de 1649 [37]. También podría proporcionar un motivo, que en caso contrario falta, para su desaparición de la historia de los cavadores y su aparición en Bradfield en la época de la cosecha, puesto que si en realidad se había levantado en armas después de dejar la colina de St George estaría buscando

[34] *Clarke papers*, II, pp. 210-12; Whitelocke, ob. cit., p. 383; Petegorsky, obra citada, p. 135. Theaureaujohn era también «de la raza de los judíos».

[35] Sabine, p. 103.

[36] I. G. Philip, comp., *Journal of Sir Samuel Luke*, Oxfordshire Record Soc., 1950-53, pp. 16, 35, 38, 41, 61-2, etc.

[37] Wolfe, p. 258; *Clarke papers*, I, p. 414; *Englands standard advanced in Oxfordshire, or a declaration from Mr. Will. Thompson and the oppressed people of this nation now under his conduct*, 1649. Quizá no deberíamos hacer demasiado caso de la coincidencia con los títulos cavadores como *The true levellers standard advanced*, que firmó William Everard y fue impreso el 20 de abril de 1649, y *A declaration from the poor oppressed people of England*, el siguiente folleto de los cavadores, que Thompson fechó el 1 de junio de 1649.

un refugio discreto. El beneficio eclesiástico de Pordage en Bradfield estaba cerca de Reading, donde anteriormente había sido coadjutor, y por consiguiente bien puede haber sido conocido del «hombre de Reading». Pero la sugerencia de que William Everard estuvo en Burford puede deberse a la confusión contemporánea con Robert Everard, que ciertamente sí estuvo.

Este último había sido también un agitador de los que tomaron parte en los debates de Putney. No sabemos si era el mismo capitán Robert Everard que abandonó el ejército después de la batalla de Worcester en 1651 y que en 1652 fue acusado de propagar las herejías arrianas y socinianas en Newcastle-upon-Tyne[38]. Este Robert Everard publicó diversos folletos en 1649 y 1652, defendiendo el bautismo adulto y negando el pecado original. Quienquiera que fuera el Everard de Pordage, parece que existió algún método en su locura[39].

[38] Woodhouse, pp. 6-7, 23, 34-6, 42-4, 83-4; C. H. Firth y G. Davies, comps., *A regimental history of Cromwell's army*, Oxford UP, 1940, II, página 503; Nickolls *Original letters and papers of State addressed to Oliver Cromwell*, p. 81.

[39] En relación con el tema de este capítulo, véase H. Marcuse, *An essay on liberation* (ed. Penguin), p. 68.

XIV. LOS PREDICADORES ARTESANOS Y LA FILOSOFIA MECANICISTA

Una clase de niños, la clase de los denominados estudiosos, no será educada solamente en la erudición libresca, sin ninguna otra aplicación, como lo es en el gobierno de la monarquía; para que luego, por medio de la ociosidad y del ingenio cultivado, gasten su tiempo en inventar políticas para llegar a ser señores y amos de sus hermanos trabajadores.

WINSTANLEY, «The law of freedom», 1652, en *Sabine*, p. 577.

1. MAGIA Y CIENCIA

En un capítulo anterior hablaba de las expectativas de constituir una ciencia de la profecía bíblica y de los efectos que ello tuvo sobre el milenarismo popular[1]. Estrechamente unidas a esto, e incluso más plausibles en aquella época, estaban las vasta esperanzas suscitadas por los magos/sabios del siglo XVI y comienzos del XVII de que podían encontrarse nuevos métodos de controlar el mundo de la naturaleza y de los hombres. Los hermetistas confiaban en resucitar la *prisca theologia*, la mágica sabiduría intemporal de los antiguos; los paracelsianos, inspirándose en la experiencia de los artesanos, esperaban encontrar una nueva ciencia de la alquimia/química; los astrólogos, según ha apuntado el señor Thomas, andaban buscando una ciencia social, una ciencia del hombre en sociedad[2].

Todos estos sueños todavía parecían realizables. Ahora sabemos que no surgió ninguna ciencia de la profecía, ni bíblica ni astrológica: ninguna ciencia de la magia natural ni de la alquimia. Pero hasta finales del siglo XVII esto no estuvo claro: los grandes hombres de ciencia como Dee, Kepler, Tycho Brahe, Napier, Boyle, estuvieron todos ellos interesados en estos temas. William Perkins tuvo afición a la magia cuando era

[1] Véase *supra*, pp. 79-87.

[2] Véase *infra*, pp. 278-281.

111

estudiante; John Preston estudió astrología cuando era un joven profesor[3]. Un escéptico tan frío y juicioso como John Selden era simultáneamente un defensor de la nueva astronomía heliocéntrica y un gran admirador de Robert Fludd[4]. El propio Francis Bacon se inspiró en el ideal religioso-social hermético del control de la naturaleza. Aunque rechazaba las supersticiosas pretensiones de la magia y la astrología, que intentaban dominar la naturaleza desde fuera, pensaba que contenían un núcleo de conocimiento acerca del universo físico que podía ser utilizado. Buscó en el ejemplo de los artesanos el modelo del experimento científico: la naturaleza no puede «ser dominada si no es obedecida»[5].

A partir de 1640 la influencia de Bacon en Inglaterra se generalizó debido en especial a los esfuerzos de Samuel Hartlib y a la invitación a Comenius para que visitara Inglaterra. La fusión comeniana entre baconismo y filosofía natural hermética hacía un gran hincapié en las posibilidades sociales y democráticas de la nueva ciencia. Por espacio de dos décadas, Hartlib popularizó en Inglaterra un programa de reforma social, económica, religiosa y educativa que influyó en hombres del calibre de Boyle y Petty. En la euforia de los primeros años de la década de 1640, este programa, que parecía contar con las bendiciones de los dirigentes parlamentarios, se sumó al entusiasmo milenarista para crear visiones de una pronta utopía en Inglaterra (véase la recomendación de Hugh Peter al Parlamento, en 1646, de que el Estado promoviera «la nueva filosofía experimental»)[6]. Los comenianos[7] apelaban especialmente a los artesanos, quienes formaban el grueso de las sectas religiosas, mediante su llamamiento a una mayor extensión de la enseñanza, a nuevos métodos docentes (utilizando la lengua vernácula y no el latín; haciendo hincapié en las cosas y no en las palabras; en la experiencia y no en los libros), a concentrar toda la información científica existente y ponerla a disposición del mayor número posible de personas (en especial gracias a la Oficina de Direcciones [*Office of Addresses*] de Hartlib) y a servirse de la ciencia para aliviar la situación

[3] Fuller, *Abel redivivus*, 1651, p. 432; T. Ball, *The life of the renowned Dr. Preston*, 1885, pp. 14-6.
[4] *IOER*, p. 149.
[5] Bacon, *Works*, III, p. 289; IV, pp. 32, 349 y 366-67. Véase *IOER*, capítulo III.
[6] Peter, *Gods doings and mans duty*, 1646; *Good work for a good magistrate*, en especial pp. 74-8.
[7] Véase *supra*, p. 154.

del hombre, así como mediante su deseo de paz y tolerancia entre los protestantes, y de unión contra las tenebrosas fuerzas de la reacción papal. «Todos somos ciudadanos del mundo, todos tenemos una misma sangre, todos somos seres humanos», escribía Comenius con palabras que repitieron Winstanley y Webster[8]. Esto fue lo que atrajo a Boyle en 1646-47. Los miembros del «Colegio Invisible» de Hartlib practicaban «una caridad tan grande que llega hasta todo lo que concierne al hombre», tomando «a su cargo el conjunto de la humanidad»[9].

El señor Thomas ha puesto de manifiesto lo extendido que en las décadas de 1640 y 1650 se encontraba el interés por la alquimia y la astrología, y muy especialmente entre los radicales religiosos y políticos. No es pues casual que Ralpho, *squire* de Hudibras, fuera a la vez sectario, filósofo hermetista y behmenista[10]. La victoria del ejército y los independientes sobre los presbiterianos fue interpretada por William Lilly como una victoria para los amigos de la astrología. El señor Thomas proporciona pruebas que demuestran que Richard Overton pidió consejo político al astrólogo Lilly en un momento crucial, en abril de 1648; entre otros políticos serios y racionales que consultaron astrólogos profesionales se cuentan el portaestandarte Joyce, la esposa de John Lilburne, Hugh Peter, varios agitadores, anabaptistas, *ranters* y cuáqueros. Lawrence Clarkson se dedicó a la astrología en 1650; John Pordage la practicó. También la practicaron los miembros del Colegio Invisible de Hartlib; Gerrard Winstanley y John Webster recomendaban su enseñanza. En 1649, George Fox estaba igual de preocupado por la influencia de los astrólogos que por la de los sacerdotes. La astrología era «un estudio muy apreciado por los *ranters* iletrados» decía un folleto de 1652[11]. Todavía en 1663 un cuáquero del que se decía que estaba bajo la influencia *ranter* pensaba que «la conjunción de los astros era esperanzadora para la nación»[12]. Quienes se oponían a la astrología —entre los que se encontraban especialmente los presbiterianos— preguntaban si «se debe permitir que la curiosidad humana se cebe

[8] J. A. Comenius, *Panegersia*, citado en *The teacher of the nations* (J. Needham, comp., 1941), p. 6; véase Winstanley, citado *infra*, p. 300, y Webster, *Academiarum Examen*, sig. B 1v.
[9] R. Boyle, *Works*, 1744, I, p. 20.
[10] S. Butler, *Hudibras*, J. Wilders, comp, Oxford UP, 1967, p. 200; véase «Character of a hermetic philosopher», de Butler, en *Character and passages from note-books*, pp. 97-108.
[11] Stokes, *The Wiltshire rant*, p. 22.
[12] Braithwaite, *Second period of quakerism*, 1919, p. 39.

libremente en las obras de la creación», aunque tal oposición parece haber hecho a los astrólogos más bien que mal [13].

La alquimia/química, y especialmente la medicina química, contaron con apoyos radicales. Para los familistas y los behmenistas, tan influyentes sobre los *ranters* y los cuáqueros, la alquimia era un símbolo externo de regeneración interna [14]. John Webster, heredero de Erbery, había sido discípulo del químico de Transilvania Hans Hunneades, que trabajó en el Gresham College. Webster también presionó para que en las universidades se estudiara la alquimia y la magia natural y fue atacado como defensor de la «corriente familista-niveladora-mágica» [15]. Un alquimista, al que sir Isaac Newton tenía en muy alta estima, pensaba en 1645 que «dentro de pocos años», gracias a la alquimia, «el dinero será como escoria», y de este modo «ese puntal de la bestia anticristiana será hecho añicos [...] Estas cosas acompañarán a nuestra redención, tanto tiempo esperada y de repente tan próxima», cuando «en la nueva Jerusalén abunde el oro por las calles» [16] Esto era casi tan subversivo como Winstanley.

La química llegó a ser casi equiparada a la teología radical. El propio Webster aclamó a Erbery como «químico de la verdad y el evangelio». En 1656, Francis Osborne dijo que los socinianos eran «considerados como la parte más química y racional de nuestras múltiples divisiones» [17]. En 1662, Samuel Fisher ensalzaba «esa teología química, por medio de la cual Dios está dando a conocer los misterios de su reino», en réplica a la burla del obispo Gauden de «la teología en jerigonza o química», que lanza muchas nociones especiosas en bellas fantasías y efímeras concepciones» [18]. En 1643, Richard Overton había propuesto un experimento científico para probar la

[13] Sobre todo este párrafo, véase Thomas, *Religion and the decline of magic*, pp. 313, 359 y 366-77, y *passim*; Fox, *Journal*, I, p. 41.

[14] Thomas, *Religion and the decline of magic*, pp. 270-71.

[15] *IOER*, p. 58; T. Hall, *Vindiciae literarum*, 1655, p. 199.

[16] Eyraeneus Philaletha Cosmopolita, *Secrets reveal'd* (publicado por W. C. Esq., 1669), p. 48. Véase mi *Antichrist in seventeenth-century England*, p. 119, sobre este folleto y sobre una predicción de una mujer inglesa, posiblemente Mary Cary, de que «el oro dentro de poco sería hecho corrientemente».

[17] Erbery, *Testimony*, p. 266; Osborne, ob. cit., I, p. 91.

[18] S. Fisher, *The testimony of truth exalted*, pp. 51 y 57; véase la referencia de Samuel Hartlib a Richard Sibbes como «uno de los teólogos más experimentales que en estos momentos existen». El atribuía la opinión a John Pym (*Ephemerides*, 1634. Estoy agradecido al profesor Trevor-Roper por facilitarme una transcripción de este pasaje). Esta exaltación de la «teología química» parece datar de la década de 1640. El

inmortalidad del alma; de igual modo, George Fox y Edward Burrough, en 1658, propusieron experimentos para probar el milagro de la misa [19]. Henry Pinnell tradujo a Paracelso en 1657, con una apología en la que el traductor alababa la filosofía hermetista e insistía en que, lejos de «invalidar la Palabra del Señor con sus obras», Paracelso quería «ratificar la una con las otras». «Cada parte de la creación cumple su papel en la revelación de los grandes misterios de la salvación del hombre» [20]. Uno de los miembros del efímero Durham College fue Israel Tonge, alquimista; otro, William Sprigge, hizo campaña en favor de la enseñanza de la química en las universidades [21].

De este modo, la astrología, la alquimia y la magia natural contribuyeron, junto con la profecía bíblica, a la concepción radical. En 1646, Benjamin Bourne declaraba que «los familistas están muy confiados en que gracias al conocimiento de la astrología y a la fuerza de la razón serán capaces de triunfar sobre todo el mundo» [22]. Como destaca el señor Thomas, en el supuesto de los astrólogos de «que los principios que subyacen al desarrollo de la sociedad humana eran susceptibles de explicación humana, podemos detectar el germen de la moderna sociología». «La astrología, aunque comenzó siendo un sistema de explicación [...] acabó siendo un sistema que proponía una perspectiva de control.» Esta es la razón por la que le eran tan hostiles los teólogos conservadores [23]. Ello explica también sus atractivos para los radicales: un poco lo que sucedió con la sociología en las universidades inglesas a mediados del siglo XX.

La confianza en los sueños y visiones —en Descartes y lord Herbert de Cherbury, lo mismo que en Fox o Winstanley— no era tampoco enteramente irracional. Una idea repentina, que resume procesos mentales que se han venido dando durante algún tiempo, es algo con lo que todos estamos familiarizados. Podía parecer una revelación, especialmente si acontecía en las horas de oscuridad. Pero el hecho de que aquellos a los

grindletonista Roger Brearley hablaba con menosprecio de la «teología química» (T. Sippell, *Zur Vorgeschichte des Quäkertums*, p. 12).

[19] *IOER*, p. 121. Fox, *Journal*, I, pp. 430-31; *Gospel-truth*, p. 1088.

[20] Pinnell, *Philosophy reformed and improved in four profound tractates*, 1657, sig. A 7v, a 3.

[21] J. T. Fowler, *Durham university*, 1907, p. 18; Sprigge, *A modest plea for an equal Commonwealth*, 1659, p. 53. Tonge fue después socio de Titus Oates.

[22] B. Bourne, *The description and computation of mysticall Antichrist the familists*, 1646, sig. T. 1, citado por Thomas, ob. cit., p. 376.

[23] Thomas, ob. cit., pp. 327, 332 y 361.

113

que se les ocurría la idea creyeran que ésta estaba inspirada por Dios le daba autoridad, tanto ante ellos mismos como ante su auditorio. Por eso podían ser formuladas y aceptadas ideas nuevas y poco convencionales. Un grupo con el que se encontró Fox en 1647, que «confiaba mucho en los sueños», se hizo finalmente cuáquero [24]. Muchos anabaptistas, *ranters* y cuáqueros practicaban la curación por la fe, una medicina de legos o, más bien, la medicina de los creyentes legos [25]. Pero las curas milagrosas que reivindicaban los primeros cuáqueros fueron eliminadas por sus sucesores: Penn y Ellwood ya no hacen referencia a las mismas [26].

Los defensores de la alquimia, la astrología y la magia no tuvieron suerte al apostar por ella en una época que ya no les era favorable. La alquimia se transformaría en la ciencia de la química, aunque sería necesario esperar al próximo gran cataclismo, la revolución francesa, para que se completara este proceso [27]. Las ciencias sociales han emergido más lentamente en los siglos XIX y XX, y no son conscientes de que deban algo a la astrología. Pero las esperanzas cósmicas que la filosofía hermetista parecía hacer accesibles no eran totalmente irracionales a mediados del siglo XVII, cuando magia y ciencia avanzaban todavía codo a codo. Isaac Newton se decidió en un principio por el estudio de las matemáticas con objeto de investigar las pretensiones científicas de la astrología judiciaria [28] y siguió estando interesado por la alquimia durante todo el período creativo de su vida. Lord Keynes le llamó «el último de los magos» [29]. Desde nuestra ventajosa posición en el siglo XX vemos la trayectoria de la ciencia avanzando inexorablemente a través de la filosofía mecanicista y la gradual eliminación de la magia en todas las esferas [30], con la excepción, desafortu-

[24] Fox, *Journal*, I, p. 9. Manfred Weidhorn, *Dreams in seventeenth-century English literature*, La Haya, 1970, subraya la importancia de los sueños de Adán y Eva en *El Paraíso perdido* y de la estructura de los sueños en la obra maestra de Bunyan (en especial, pp. 82-8 y 154-55).

[25] Thomas, ob. cit., pp. 125-28. Véase J. Aubrey, *Miscellanies*, 1890, página 137, sobre un cuáquero de Kingston que curaba por medio de la astrología.

[26] *George Fox's «Book of miracles»*, p. 44, y *passim*; véase *supra*, página 240.

[27] *IOER*, p. 298.

[28] I. B. Cohen, comp., *Isaac Newton's papers and letters on natural philosophy*, Cambridge UP, 1958, p. 436.

[29] Lord Keynes, «Newton the man», en *Newton tercentenary celebrations*, Cambridge UP, 1947, pp. 27 y 31-2; véase R. J. Forbes, «Was Newton an alchemist?», *Chymia*, II, 1949, pp. 35-6.

[30] Véase Thomas, ob. cit., pp. 643-44.

nadamente, del meollo de la ley de la gravedad de Newton, la «fuerza» inexplicada que actúa con medios aparentemente no materiales no mecánicos, a través de vastas distancias. Ignorando esto, damos por sentado que el triunfo del mecanicismo era inevitable desde el comienzo. Pero Winstanley, para quien Dios y la materia eran una misma cosa, decía que «Dios está siempre en movimiento» y exhortaba a perseguir «el conocimiento del movimiento de las cosas tal como son». Porque «la verdad está escondida en todos y cada uno de los cuerpos» [31]. Aunque los logros de la filosofía mecanicista fueron grandes, con su triunfo se perdió en el pensamiento científico un elemento dialéctico, un reconocimiento de lo «irracional» (en el sentido de lo mecánicamente inexplicable), que se está teniendo que recuperar con enormes dificultades en nuestro propio siglo. Ahora nos sonreímos cuando leemos que Samuel Hering pedía cursos especiales en la universidad sobre Jacob Boehme; pero al menos un moderno historiador de la ciencia ha apuntado que era exactamente el tipo de estímulo que suponía Boehme el que faltaba en el pensamiento científico inglés de las últimas décadas del siglo XVII y en el XVIII [32]. Los radicales estaban equivocados; pero están comenzando a parecer menos estúpidamente equivocados de lo que anteriormente lo parecían.

Hace una generación, incluso un comentarista tan sensible como Sabine se sentía un poco desconcertado con la idea de Winstanley de que la propia naturaleza había sido corrompida por la caída del hombre. Descartaba por «ingenua» y «cándida» la idea de que desastres naturales como «las inundaciones y los incendios que devastan y destruyen, o los trabajos de las propias manos de los hombres que se sublevan y corren juntos a destruir a su hacedor y le atormentan por haber originado la maldición, no son sino esa maldición» [33]. Sin embargo, Winstanley, como tan a menudo hacía, está ocultando un contenido sorprendentemente nuevo bajo unas formas tradicionales de lenguaje. Si tenemos presente que, para él, la causa de la caída fue la codicia del poder real y su estructura, podemos quizá hoy pensar que ésta es una de las más perspicaces ideas de Winstanley. Cuando contemplamos nuestros paisajes converti-

[31] Sabine, pp. 565-67.

[32] Véase *supra*, p. 165; S. F. Mason, *A history of the sciences*, 1953, páginas 282-90; «The scientific revolution and the protestant reformation: II, lutheranism in relation to iatrochemistry and the German nature-philosophy», *Annals of Science*, vol. 9, pp. 154-75.

[33] Sabine, pp. 42-3 y 221; véase p. 169.

114

dos en algo horroroso por los letreros de neón, los anuncios, las torres de alta tensión, los cementerios de automóviles; nuestros mares envenenados por los residuos atómicos, sus orillas convertidas en un basurero de plásticos y petróleo; nuestra atmósfera contaminada por el dióxido de carbono y la radiación nuclear, nuestro descanso roto por los aviones supersónicos; cuando pensamos en las bombas atómicas, que pueden «devastar y destruir» hasta un grado que Winstanley nunca hubiera soñado, podemos darnos cuenta de que la codicia humana, de que la rivalidad entre los hombres y entre los Estados, realmente corren el peligro de alterar por completo el equilibrio de la naturaleza, de envenenar y arruinar la estructura de nuestro planeta. Nosotros estamos en mejores condiciones para apreciar la idea de Winstanley de que en una sociedad competitiva el Estado es sólo una parte del sistema competitivo. Quizás era simplificar demasiado creer que la armonía y la belleza serían restablecidas en la naturaleza, así como en la sociedad, tan pronto como se estableciera la comunidad de bienes. Pero ¿cuáles son las posibilidades de prioridad que se dan «a la belleza de la comunidad» antes de que haya habido un cambio en las relaciones sociales? Para Winstanley la revolución social consiste en que los hombres aprendan «a vivir en comunidad con nuestro planeta y [...] el espíritu de nuestro planeta», de acuerdo con las leyes de la naturaleza, permitiendo que la Razón reine en el hombre como lo hace en el cosmos.

El rechazo de las explicaciones no mecanicistas estaba basado en parte —y solamente en parte— en razones ideológicas. Las leyes estables de la naturaleza correspondían a una sociedad estable. Ahora que Dios estaba localizado dentro de todos y cada uno de los corazones humanos, no era conveniente tenerle interviniendo en la marcha cotidiana del universo. Tanto la magia popular como la magia católica trastornaban el ordenado cosmos. Después de 1660, todo lo relacionado con los radicales políticos tuvo que ser rechazado, incluyendo el «entusiasmo», la profecía, la astrología como sistema rival de explicación para la cristiandad, la alquimia y la medicina química. Los defensores de esta última fueron tachados de «fanáticos de la física», «una especie de hombres de formación no académica, sino artesanal», partidarios de «la reciente rebelión», que querían abrir la medicina a «sombrereros, zapateros remendones y caldereros»[34]. A medida que los yatro-

[34] N. Hodges, *Vindiciae medicinae et medicorum*, 1665, *passim;* W. Johnson, *Brief animadversions*, 1665, *passim;* C. Goodall, *The Royal College of*

químicos y alquimistas perdían aceptación, que se sentían despreciados por las instituciones científicas oficiales, se fueron haciendo cada vez más insensatos e irracionales, como es muy natural[35]. Así son de autoconfirmantes los veredictos de la sociedad.

Eran «plebeyos y artesanos» aquellos a quienes el obispo Parker denunciaba en 1681 por haber «filosofado hasta llegar a principios impíos». «Dan sus clases de ateísmo en las calles y caminos.» Reconozco que presenté una chata visión de la realidad cuando en mi *Intellectual origins of the English revolution* describí la filosofía mecanicista como la filosofía de toscos artesanos[36]. Debía haber establecido una diferencia más rígida entre el «ateísmo mecanicista» y la propia filosofía mecanicista. Una parte de los motivos de la aceptación de esta última la constituyó el hecho de que parecía ofrecer una alternativa académica al ateísmo mecanicista al que tendían algunas de las congregaciones radicales sometidas a la influencia de los predicadores artesanos.

El triunfo de la filosofía mecanicista creó finalmente nuevos problemas a la cristiandad, como algunos párrocos habían previsto. Las brujas, los espíritus malignos y el demonio habían constituido útiles explicaciones para la existencia del mal y del sufrimiento, útiles cabezas de turco. ¿A quién culpar si no era a ellos? «Niega los espíritus y serás un ateo», decían los teólogos[37]. Dado que no se podía prescindir de Dios, los sentimientos de pecado y culpa que anteriormente se purgaban castigando a los herejes y a las brujas fueron encauzándose cada vez más hacia el interior de las personas: el sentimiento puritano de culpabilidad formaba parte del precio pagado por la brecha existente entre la ideología y la tecnología[38].

2. TEOLOGIA, DERECHO, MEDICINA

Los científicos académicos de la Inglaterra de la restauración anhelaban disociarse tanto del ateísmo como del entusiasmo

Physicians, 1684, sig. A 4. Debo las dos primeras referencias al señor I. A. Mc Calmen; véase sir William Temple, citado en *IOER*, pp. 122-23.

[35] Debo esta observación al señor McCalman.

[36] *IOER*, pp. 127 y 66.

[37] J. Aubrey, *Brief lives*, Oxford UP, 1898, II, p. 318; véase Sir T. Browne, *Religio medici* (ed. Everyman), p. 34; H. More, *An antidote against atheism*, 1653, *passim*.

[38] Thomas, ob. cit., pp. 638-40; mi *Reformation to industrial revolution*, p. 117.

para mostrar que la ciencia probaba la existencia de Dios y de un universo respetuoso con la ley. Carlos II tuvo el buen criterio de convertirse en patrocinador de la Royal Society, así como en cabeza de la Iglesia de Inglaterra: la primera fue tan útil frente al ateísmo mecanicista como la segunda lo fue para refrenar a los predicadores artesanos. Pero los problemas sociales siguieron siendo los mismos, mientras la Royal Society pregonaba su respetabilidad y se concentraba en experimentos utilitarios. La visión abierta, y en especial la visión social, de los baconianos radicales se había perdido por completo; solamente en las Academias Disidentes (*Dissenting Academies*) sobrevivieron algunos destellos. Por lo que se refiere a las sectas no conformistas, a medida que iban abandonando la esperanza de trastornar el mundo, a medida que iban readmitiendo el pecado, aceptando la sociedad y el Estado existentes, iban sustrayéndose a la política y dedicándose exclusivamente a la religión del más allá, de modo que perdieron sus simpatías y su comprensión por las aspiraciones terrenales de la filosofía hermética, de la magia[39].

Los radicales de la revolución inglesa realizaron un último intento de contemplar el universo como un todo, la ciencia y la sociedad como una misma cosa. La astronomía copernicana había acabado con la distinción entre lo celeste y lo sublunar: los radicales aspiraban a completar esto acabando con la distinción entre especialistas y legos. Querían expulsar a los teólogos escolásticos de las universidades, acabar con el ascendiente del latín, del griego y del hebreo; pero no deseaban que la ciencia fuera puesta en manos de una nueva camarilla de hombres insensatamente venerados. Dee, Bruno, Fludd y muchos otros habían aspirado a entender el universo entero en todos sus aspectos. Comenius fue quizás el último pensador serio que intentó una síntesis global y su aplicación a la vida humana. Winstanley quería que la ciencia, la filosofía y la política fueran enseñadas en todas las parroquias por una persona no especializada, elegida por los feligreses, que obtuviera sus conocimientos del fondo de información científica y de otro tipo que algo parecido a la *Office of Addresses* de Hartlib habría de proporcionar[40]. Tanto él como los científicos radicales querían que la ciencia se aplicara a los problemas de la vida humana: éste fue el significado práctico de su hincapié en la astrología, la alquimia y la magia natural. Su fracaso,

[39] Thomas, ob. cit., pp. 377-78.
[40] Plockhoy también quería que se reuniera en un fondo común toda la información económica (véase *infra*, p. 334).

aunque científicamente necesario y deseable, significó también el fin de los sueños de una *Weltanschauung* global accesible al pueblo llano. Newton era tan incomprensible para el artesano medio como Tomás de Aquino. El conocimiento ya no estaba encerrado en la Biblia latina, que los sacerdotes eruditos tenían que interpretar; pero se iba encerrando cada vez más en el vocabulario técnico de las ciencias que tenía que ser interpretado por los nuevos especialistas. «¿Y quieren ustedes decirme dónde está la diferencia?», podían haber preguntado los radicales.

No quiero insinuar con esto que muchos de los radicales plebeyos fueran conscientes de esta disputa filosófica y cosmológica que se mantenía en segundo término, aunque sospecho que algunos de ellos tenían un mayor conocimiento de la misma del que hasta fecha muy reciente han tenido los historiadores. Pero sus quejas específicas se comprenden mejor ante este telón de fondo. Lo que los radicales de a pie querían era la democratización: de la religión mediante los predicadores artesanos y la abolición de los diezmos; del derecho mediante la descentralización de los tribunales y la abolición de los abogados; de la medicina mediante la abolición del monopolio del Colegio de Médicos y el suministro de los remedios médicos gratis o a un precio módico para todos. En estas tres esferas el enemigo era el monopolio.

Los monopolios industriales se habían venido abajo en 1641, pero, como puso de manifiesto Lilburne en 1645, la impresión de libros todavía era un monopolio de la Stationers' Company, la predicación lo era de los ministros de negras sotanas y la administración de justicia de los abogados y los jueces, «ladrones *cum privilegio*»[41]. La libertad de la Commonwealth, declaraba en 1649 Nicholas Culpeper, se ve conculcada por los tres monopolios: el de los sacerdotes, el de los médicos y el de los abogados[42]. Las clases bajas, decía mucho después Goodall, querían que la medicina se abriera de par en par a los caldereros, «que los sastres invadan los tribunales y los juglares los púlpitos»[43]. Sabemos de soldados rasos, internados en el Hospital de St Bartholomew en 1647, que hicieron una solicitud para que se les asignara un joven cirujano con el que ellos estaban conformes; otros trataron de deshacerse de una

[41] Haller, *Tracts on liberty*, III, p. 294.
[42] Culpeper, *A physical directory*, 1649, sig. A.
[43] C. Goodall, *The Royal College of Physicians*, sig. A 4; *The College of Physicians vindicated*, 1676, sig. A 4v-5v, pp. 1-2 y 22-3, y *passim*.

monja políticamente indeseable[44]. Winstanley, en 1652, y Samuel Hering, en 1653, pidieron un servicio nacional de sanidad gratuito; Hering quería que los abogados, lo mismo que los párrocos, los maestros de escuela y los médicos fueran pagados por el Estado y no cobraran honorario alguno[45]. Petty deseaba hospitales clínicos patrocinados por el Estado[46]. John Cook, el regicida, propuso tratamiento médico gratuito para los pobres[47]. William Dell, cuyos ataques iban dirigidos principalmente contra el clero, pensaba que la medicina y el derecho solamente deberían enseñarse en las universidades cuando estuvieran enteramente libres de sus corrupciones, «tanto en la práctica como en los honorarios»[48]. John Webster, que instaba a que la ciencia y la magia natural fueran enseñadas en las universidades, estaba tan impaciente como Dell y Winstanley por que éstas dejaran de preparar a los ministros de la Iglesia[49].

Los predicadores artesanos se proponían democratizar la religión. Cualquier hombre o mujer que estuviera en posesión del espíritu de Dios podía predicar, y mejor que un teólogo de formación universitaria que careciera del mismo. Los radicales científicos adoptaron con respecto a la medicina una actitud similar. En 1664, John Heydon escribía que las décadas revolucionarias «permitieron que tejedores de medias, zapateros, molineros, albañiles, carpinteros, enladrilladores, armeros, mozos de cuerda, reposteros, etc., escribieran sobre astrología y medicina y las enseñaran»[50]. Nicholas Culpeper, boticario y republicano declarado, denunciado como *seeker* y ateo, dirigió una campaña contra el monopolio del Colegio de Médicos, paralela a la que llevaron adelante Winstanley, Webster y Dell contra las universidades. Culpeper tradujo al inglés el texto sagrado del Colegio, la *Pharmacoepia Londinensis*, de forma que las prescripciones médicas se encontraran a disposición de los más pobres. Esperaba que la misma hiciera de cada hombre su propio médico, del mismo modo que la traducción de la Biblia había hecho de cada hombre su propio

[44] J. J. Keevil, *Medicine and the Navy*, 1957-58, II, p. 2.
[45] Sabine, p. 598; Nickolls, comp., *Original letters... addressed to Oliver Cromwell*, pp. 100-1 y 129-30.
[46] Petty, *The advice of W. P. to Mr. Samuel Hartlib*, 1648.
[47] J. Cook, *Unum necessarium*, 1648.
[48] Dell, *Several sermons*, p. 644.
[49] Webster, *The saints guide*, 1654, pp. 26-7, y *passim*. Véase *infra*, páginas 291-292.
[50] J. Heydon, *The wise-mans crown: or, the glory of the Rosie-Cross*, 1664, sig. C. 3v, citado por Thomas, ob. cit., p. 375.

teólogo (y del mismo modo que Lilburne esperaba que cada hombre se convirtiera en su propio abogado)[51].

Durante algún tiempo Clarkson practicó la astrología; Coppe y Walwyn, después de 1660, hicieron de la medicina su profesión. Winstanley estuvo ciertamente familiarizado con la tradición paracelsiana, de la que sin lugar a dudas tomó la antítesis luz/tinieblas que impregna su pensamiento, así como el de Clarkson, Bauthumley y los cuáqueros, los Hijos de la Luz[52]. También de esta fuente puede haber aprendido Winstanley que «conocer los secretos de la naturaleza es conocer las obras de Dios», al ser «los secretos de la naturaleza» una frase común en esta tradición[53]. Parece también que Winstanley conoció algo de anatomía, ya que localizaba correctamente el pericardio[54]. Igualmente, George Fox conservó siempre el interés por la medicina.

La revolución, que comenzó por una ola de cólera popular ante las crueles sentencias pronunciadas contra el reverendo Henry Burton, el abogado Prynne y el doctor Baswick, terminó poniendo en la picota las tres profesiones: teología, derecho y medicina, que —decía Fox— habían abandonado la sabiduría, la fe y la equidad de Dios. Los párrocos de la Iglesia estatal pronto se convirtieron en el principal enemigo de los radicales. Los abogados, médicos, cirujanos, boticarios, maestros de escuela, «los nuevos grupos profesionales», que medraban con la expansión de la demanda entre las clases medias «llegaron a formar uno de los elementos dominantes, y en ocasiones el predominante, en los comités parlamentarios de los condados»[55]. La *gentry* tradicional desplazada los odiaba porque estaban consolidando la revolución; los radicales desencantados les odiaban porque estaban frustrando su ulterior expansión. Los radicales acabaron por abogar no sólo por los predicado-

[51] Sobre Culpeper, véase *IOER*, pp. 29, 72, 81-2, 120 y 122; Thomas, obra citada, p. 343. Sobre Lilburne, véase *IOER*, p. 261.
[52] El subtítulo de la obra de Clarkson *A single eye* era *All light, No darkness; or light and darkness one;* véase Bauthumley, *The light and dark sides of God*, y Francis Freeman, *Light vanquishing darknesse*, 1650; véase Morton, ob. cit., pp. 74-5, y Debus, *The English Paracelsians*, páginas 102, 104, 108, 112-18 y 132.
[53] Sabine, p. 565; Debus, ob. cit., pp. 41, 61, 88-90 y 138; G. H. Turnbull, *Samuel Hartlib*, 1920, pp. 10-13; véase *supra*, pp. 128-129, 131. Me encuentro en deuda con el señor Charles Webster por su ayuda en esta materia.
[54] Winstanley, *The breaking of the day of God*, pp. 17-8: «El corazón del hombre tiene junto a él una vejiga o bolsa de agua que enfría el calor de la sangre: el pericardio.»
[55] Fox, *Journal*, I, pp. 29-30; A. Everitt, *Change in the provinces in the seventeenth century*, pp. 43-6.

117

res artesanos, sino también por doctores artesanos y por abogados y jueces artesanos. Winstanley llevó el principio mucho más lejos todavía, exigiendo un ejército ciudadano no profesional, listo para actuar como freno a cualquiera que intentara aplastar la libertad de la Commonwealth[56].

3. LAS UNIVERSIDADES

La visión radical incluía un sistema educativo reformado que llevara a cabo algo parecido al ideal de Comenius: la educación universal en lengua vernácula de todos los chicos y chicas hasta los dieciocho años, seguida por seis años de universidad para los mejores alumnos. «Están discutiendo afanosamente sobre la reforma de las escuelas en todo el reino», escribía Comenius en 1641, «para que toda la gente joven pueda instruirse, sin que nadie quede arrinconado»[57]. Durante la revolución comenzó a funcionar una nueva universidad en Durham y se propuso la creación de otras en Londres, York, Bristol, Exeter, Norwich, Manchester, Shrewsbury, Ludlow, Cornualles, Gales y la isla de Man; hubo también propuestas para incrementar el número de escuelas[58]. En Gales entraron realmente en funcionamiento gran número de nuevas escuelas. El profesor Stone cree que hubo un «aumento sustancial en la alfabetización de la clase baja durante las décadas revolucionarias»[59]. En 1648, William Petty abogaba por la creación de «colegios de artes y oficios» en los que mecánicos expertos, subvencionados por el Estado, pudieran realizar experimentos, así como por la creación de «casas de misericordia literarias» para niños pobres[60]. William Dell reclamaba escuelas en todas las ciudades y pueblos, colegios de enseñanza superior en las poblaciones más grandes y universidades en cada una de las grandes ciudades. Los estudiantes deberían abrirse camino en la universidad, ganándose la vida en algún empleo útil durante parte del día o en días alternos[61]. Winstanley quería también

[56] Sabine, pp. 572-73.

[57] R. F. Young, comp., *Comenius in England*, Oxford UP, 1932, p. 65; *Selections from Comenius*, pp. 19-21.

[58] *IOER*, pp. 108-9 y 124; R. L. Greaves, *The puritan revolution and educational thought*, Rutgers UP, 1969, pp. 55-6 y 59-60. Nótese que 10 de las 12 universidades propuestas están en el norte y el oeste o en zonas fronterizas.

[59] Stone, «Literacy and education in England, 1640-1900», *P. and P.*, 42, pp. 109-12.

[60] *The advice of W. P. to Mr. Samuel Hartlib.*

[61] Dell, *Several sermons*, pp. 642-48. Propuestas parecidas fueron hechas por George Snell, *The right teaching of useful knowledge*, 1649, páginas 311-27.

que la educación universal, con independencia de la clase o el sexo, se combinara con el trabajo manual, de forma que se asegurase que no surgiría ninguna clase privilegiada de estudiantes ociosos, «que ocasiona toda la aflicción del mundo»[62].

Dell también criticaba el papel social de las universidades, apuntando que «toda teología se envuelve en el conocimiento humano para disuadir al pueblo llano del estudio y de la búsqueda de información sobre ella y para hacerle esperar todavía toda teología del clero, que por su educación ha alcanzado ese conocimiento humano del que el pueblo llano se ve privado». De esa envoltura de la teología en el conocimiento humano «tiene lastimosamente que seguirse que todo el que quiere conocimiento humano debe necesariamente también querer teología, y entonces ¿cómo hará el pobre pueblo llano, que vive de ocupaciones lícitas y no tiene tiempo libre para alcanzar el conocimiento humano, cómo hará para salvarse?»[63]. «Los astutos clérigos», afirmaba Winstanley, «saben efectivamente que sólo con que puedan persuadir al pueblo con esa su doctrina teológica para que busque las riquezas, el cielo y la gloria después de la muerte, entonces ellos serán fácilmente los herederos de la tierra y tendrán al pueblo embaucado como sirvientes»[64].

Las universidades eran, pues, cruciales en la sociedad del siglo XVII. Preparaban a los creadores de opinión, a los persuasores. Para los radicales, las universidades parecían encarnar y justificar los supuestos fundamentales de la sociedad de propietarios: que todos los ingleses eran miembros de la Iglesia nacional, lo quisieran o no; que solamente los señores educados en los clásicos podían predicar. Parecían negar por implicación la doctrina fundamental protestante del sacerdocio de todos los creyentes, restringir su aplicación a los clérigos cultos. Por esta razón, en la época de Isabel, los discípulos de Brown y Barrow habían pensado que las universidades eran «la verdadera guardia del trono del Anticristo»[65]. Lo que resultaba nuevo en las décadas revolucionarias era que tales opi-

[62] Véase el epígrafe de este capítulo.

[63] Dell, ob. cit., p. 585; véase p. 273. Samuel Fisher hizo la misma observación (*Testimony*, p. 336; véanse pp. 207, 331 y 469).

[64] Sabine, pp. 568-70 y 236-40.

[65] A. Peel y L. H. Carlson, comps., *Writings of Robert Harrison and Robert Browne*, 1953, pp. 530-31; Carlson, comp., *Writings of John Greenwood*, 1962, I, pp. 268-69; *Writings of Henry Barrow*, 1962-66, I, pp. 344-53 y 534-41; II, pp. 191 y 211-24.

niones eran discutidas abiertamente, tanto por los radicales intelectuales como por los predicadores artesanos, de uno de los cuales se dice que en 1647 afirmaba «que esas universidades son del demonio y el conocimiento humano es del hombre»[66]. Roger Williams, Erbery, Coppin, Robert Norwood, Fox, Nayler, Farnsworth, Samuel Fisher, John Webster, todos ellos estaban de acuerdo con Winstanley y Dell en que las universidades no deberían ser utilizadas para la formación de los ministros[67]. Hugh Peter ocupaba una posición intermedia al abogar por reunir, «sacándolos de los talleres, a los jóvenes piadosos» y enviarlos para su educación quizás a un colegio en Oxford creado a este propósito. Estaba claro que su educación no iba a conceder la mayor importancia a «las artes y las lenguas»[68].

«Las universidades», escribía Thomas Hobbes, «son las fuentes de la doctrina civil y moral en las que los predicadores y la *gentry* [...] beben para rociar al pueblo». En consecuencia, «la instrucción del pueblo depende enteramente de la enseñanza correcta de los jóvenes en las universidades». Este sucinto análisis del papel social de las universidades en la Inglaterra de mediados del siglo XVII nos ayuda a entender la hostilidad de los radicales hacia las mismas, especialmente cuando Hobbes añadía que «una universidad constituye un excelente servicio para el clero»[69]. Aquellos que querían abolir la Iglesia estatal, los diezmos y los beneficios parroquiales deseaban naturalmente cambiar las universidades, cuya principal función era la de preparar ministros para que ocuparan estos beneficios eclesiásticos. Para quienes pensaban que «si Cristo llama a uno y hace descender su espíritu sobre él, eso y sólo eso hace de él un verdadero ministro»[70], el conocimiento del latín, griego y hebreo no tenía importancia en su preparación,

[66] [Anón.], *These tradesmen are preachers*, 1647, una sola hoja.
[67] Roger Williams, *The hireling ministry none of Christs*, 1652, pp. 14-7; Erbery, *Testimony*, p. 86; Coppin, *Divine teachings*, pp. 21-4; *Truths testimony*, 1655, p. 16; Norwood, *The form of an excommunication made by Mr. Sydrach Sympson... against Captain Rober Norwood*, 1651, pp. 33-4; Fox, *The lambs officer*, pp. 2-3, y *passim*; *Journal*, I, pp. 7, 11 y 386; *Gospel-truth*, p. 1016; Nayler, *The old serpents voice*, p. 5; Thomas Adams, *An Easter-reckoning*, 1656, prefacio de Richard Farnsworth; [R. F.], *Antichrists man of war*, 1655, pp. 53 y 55; Fisher, *Testimony*, pp. 298 y 589-90; Webster, *Academiarum examen*, 1654, *passim*.
[68] *Mr. Peters last report of the English warres*, 1646, p. 13.
[69] Hobbes, *Leviathan* (ed. Penguin), pp. 728 y 324; «Behemoth», en *English works*, VI, p. 347; véanse pp. 184-85, 215-20, 230-34 y 276-82.
[70] Dell, *Several sermons*, p. 398.

y toda la función y todos los fines de Oxford y Cambridge parecían distorsionados. Entre los que así pensaban podrían ser citados Cobbler How, lord Brooke, Roger Williams, Henry Denne, Richard Overton, William Walwyn, Edmund Chillenden, Gerrard Winstanley, William Dell, John Milton, Roger Crab, Richard Coppin, John Canne, Henry Stubbe, George Fox, Richard Farnsworth y Samuel Fisher[71].

Dell dijo a su congregación de Cambridge, en 1651, que «es uno de los más crasos errores que jamás hayan imperado bajo el Anticristo afirmar que las universidades constituyen la fuente de los ministros del evangelio» o que el clero debe ser una casta separada[72]. Pero sólo si las universidades cesaran de preparar a una casta privilegiada de clérigos y velaran por los intereses seculares de la Commonwealth, un reformador religioso como Dell podría estar de acuerdo con reformadores seculares tales como John Hall y Noah Biggs en solicitar el estudio de la anatomía y «de la química mecanicista, la mano derecha de la naturaleza, que ha dejado atrás a las demás sectas de la filosofía», junto con una revisión de los viejos experimentos y tradiciones[73]. John Webster quería que la astronomía, la magia natural, la química, la astrología, la medicina, fueran todas estudiadas en las universidades. Se daba cuenta de que podía ser considerado como «un nivelador absoluto» por sus inquietudes, aunque él denunciaba al monstruo de muchas cabezas[74]. Estaba completamente en lo cierto: John Wilkins, Seth Ward y Thomas Hall le atacaron por nivelador[75]. Winstanley, que pensaba que «los secretos de la creación están encerrados bajo el lenguaje tradicional, como de papagayo, de las universidades y colegios para estudiosos»[76], tenía sus esperanzas puestas en el rápido avance de tales estudios en su república ideal. En ella las funciones del párroco, del médico y del abogado serían asumidas por un solo miembro de la parroquia, elegido presumiblemente sin ninguna preparación especial, que una vez

[71] Véase mi «The radical critics of Oxford and Cambridge in the sixteen-fifties», en *Universities in politics*, J. W. Baldwin y C. Goldthwaite, comps., Johns Hopkins UP, 1972.
[72] Dell, *Several sermons*, p. 403.
[73] John Hall, *The advancement of learning*, 1649, A. K. Croston, comp., Liverpool UP, 1953, pp. 27-8; N. Biggs, *The vanity of the craft of physick*, 1651, sig. b, pp. 229-31. Biggs repite casi literalmente las palabras de Hall.
[74] Webster, *Academiarum examen*, sig. B iv, pp. 20, 51, 68-70 y 106-8.
[75] [John Wilkins y Seth Ward], *Vindiciae academiarum*, 1654, pp. 6, 23, 43 y 48; T. Hall, *Vindiciae literarum*, 1655, p. 199.
[76] Sabine, p. 271.

a la semana dirigiría clases en las que se discutiría de filosofía, medicina, historia, estudios cívicos [77].

Resulta tristemente irónico el hecho de que en la época en que Winstanley imaginaba una democratización y una vasta difusión de todo conocimiento fuera casi precisamente la época en la que comenzaba a aparecer una importante especialización. El último de los polímatas estaba a punto de desaparecer justo cuando Winstanley esperaba establecer un polímata menor en cada parroquia. Su plan no era totalmente utópico, dado que estaba entroncado con los planes comenianos para recoger y distribuir la información, incluida la información científica y la información sobre inventos. Difícilmente podemos decir que la visión de Winstanley fuera imposible; sólo podemos decir que nunca fue llevada a la práctica.

La restauración permitió la supervivencia de las universidades, apenas afectadas por las ideas científicas que las habían inundado durante la revolución. Pero el hecho de continuar intactas en una sociedad revolucionada significaba que su papel social se había transformado. Siguieron manteniendo su íntima conexión con la Iglesia anglicana, a pesar de que esta última había perdido ahora su posición de monopolio. Conservaron también un acento clásico cuando el latín había cesado de ser tanto la principal fuente de información científica como el lenguaje de la erudición internacional o incluso el lenguaje real de las profesiones de élite: la teología, el derecho y la medicina [78]. De esta forma, Oxford y Cambridge llegaron a encontrarse aisladas de la principal corriente de la vida intelectual nacional o internacional, un remanso, lo mismo que los no conformistas, que, excluidos de las universidades, desarrollaron en las academias disidentes una cultura que fue igual de partidista en el extremo opuesto: utilitaria, provinciana, sectaria. La brecha entre los estudiosos especializados sin la menor utilidad y los hombres prácticos mal instruidos, que Winstanley había esperado salvar, siguió existiendo. En la sociedad de Winstanley las dos culturas hubieran sido una.

No solamente entró Inglaterra en la época de la revolución industrial con una élite dominante que se desentendía de la ciencia, sino que además los propios científicos de la Royal

[77] *Ibid.*, pp. 562-65. En *Macaria*, de Plattes, los párrocos eran también médicos (véase C. Webster, «The authorship... of *Macaria*», *P. and P.*, 56).

[78] Véase *supra*, pp. 283-288, e *infra*, p. 343. Sobre la caída en desuso del latín en la Cancillería, véase W. J. Jones, *The Elizabethan Court of Chancery*, pp. 291 y 298.

Society abandonaron los «entusiásticos» planes radicales conducentes a una igualdad de oportunidades educativas. De este modo, la reserva de talento científico existente en las clases bajas que estos proyectos habían considerado siguió sin explotar e «Inglaterra avanzó hacia la era tecnológica con una población mal equipada para obtener de sus recursos los más cumplidos frutos» [79].

[79] C. Webster, «Science and the challenge to the scholastic curriculum, 1640-1660», en *The changing curriculum* (History of Education Soc., 1971), pp. 32-4.

XV. ESOS BESOS DESHONESTOS E IMPUDICOS

> Resulta curioso el hecho de que con todo gran movimiento revolucionario salte a primer término la cuestión del «amor libre». Entre una clase de gente, como un progreso revolucionario, como una liberación de las viejas cadenas tradicionales, ya innecesarias; entre otras, como una doctrina felizmente acogida, que arropa confortablemente toda clase de libertad y de prácticas desenvueltas entre el hombre y la mujer.
>
> FREDERICK ENGELS, «The Book of Revelation», en *Progres*, volumen II, 1883.

1. LA REVOLUCION SOCIAL PURITANA

En una de las muchas historias de los *ranters* en que buscan el pecado a la luz del día con la ayuda de una vela encendida, la dama lo encuentra para su satisfacción en las partes pudendas de un caballero[1]. Entonces como ahora, «pecado», para los puritanos, significaba generalmente sexo. La revolución sexual, que constituyó una parte importante de la introducción de la ética protestante, supuso la sustitución del matrimonio de conveniencia (del que quedaba fuera el amor) por una asociación monógama, manifiestamente basada en el amor mutuo, y por una asociación comercial en los negocios de la familia. La esposa estaba subordinada a su marido, pero no era su esclava. La abolición de los monasterios y conventos de monjas simbolizó la sustitución del ideal del celibato («hedionda castidad», como lo llamó Bale[2]) por el concepto de castidad en el matrimonio. La doble norma en materia de conducta sexual

[1] *The ranters last sermon*, 1654, p. 3.
[2] J. Bale, *Select works*, Parker Soc., 1849, p. 336; véase la observación de Lucy Hutchinson de que Eduardo el Confesor fue «santificado por su impía castidad» (*Memoirs of the life of Colonel Hutchinson*, 1846, página 4).

fue reemplazada, al menos en forma de ideal, por una norma única aplicable a los dos sexos.

Esta revolución ha sido descrita, algo exageradamente, como más importante que la gran rebelión[3]. Llevó mucho tiempo el completarla, si es que se ha completado realmente. Pero las décadas revolucionarias contemplaron una importante aceleración del proceso, así como diversos intentos de trascenderlo. Los historiadores de la literatura nos han familiarizado con las controversias sobre el matrimonio y la posición de las mujeres que tenían lugar sobre los escenarios jacobitas. En su conjunto, el teatro popular, para el que escribió Shakespeare, estaba a favor del amor monógamo y conyugal; el teatro de los círculos aristocráticos era más cínico y despectivo en sus actitudes hacia la mujer[4]. Esto puede ser atribuido sobre todo, a un aumento de la importancia económica de aquellas familias de tamaño medio, tanto de la ciudad como del campo, en las que la esposa era un socio secundario en el negocio.

Los propietarios, hasta los Harlow de Samuel Richardson en el siglo XVIII, consideraban naturalmente el matrimonio como una transacción de bienes demasiado seria para dejarla en manos de los hijos: éste es uno de los principales temas de muchos de esos libros de *Consejos a un hijo*, tan populares entre la *gentry* en esa época, probablemente porque estaban cambiando las normas y los padres pensaban que era necesario el consejo. Tampoco los hijos eran siempre románticos. Los términos de la propuesta matrimonial de Edmund Verney, en 1661, producen escalofríos: «Somos, el uno para el otro, los partidos más convenientes de Inglaterra», aseguraba a la dama de su elección, «porque se unen las mejores partes de nuestros patrimonios»[5]. En la tradición medieval con la que nos ha familiarizado C. S. Lewis[6], a los poetas de los *Inns of Court* les parecía sin embargo, que la satisfacción sexual era algo que debía buscarse fuera del matrimonio.

Que se casen los merceros y esos pobres
Tenderos que pasan sus preciosas horas
En estrechos callejones,

[3] C. Bridenbaugh, *Vexed and troubled Englishmen*, Oxford UP, 1968, página 28.
[4] A. Harbage, *Shakespeare and the rival traditions*, Nueva York, 1952, *passim*.
[5] *Verney memoirs*, IV, p. 17.
[6] C. S. Lewis, *The allegory of love*, Oxford UP, 1936, *passim*.

121

decía un personaje de una obra teatral de Davenant, representada probablemente en 1639[7]. Mientras existió el Tribunal de Tutelas [*Court of Wards*], el matrimonio de un feudatario (y esto significaba la mayor parte de los grandes terratenientes) difícilmente podía ser otra cosa que una transacción de bienes. La abolición de ese tribunal, que tuvo lugar en 1646, debió de incrementar las posibilidades de que el heredero o heredera eligieran por sí mismos. Como señala Harrington, «la clase baja» era mucho más libre en este aspecto que la nobleza y la *gentry*[8]. Algunos de los aspectos menos atractivos de los puntos de vista puritanos sobre el matrimonio pueden, en consecuencia, ser relacionados con lo que los predicadores (y los dramaturgos populares) desaprobaban. La intolerancia de la infidelidad conyugal, el deseo de imponer severas penas al adulterio, formaban parte de la batalla en contra del matrimonio de conveniencia y a favor del amor en el matrimonio.

En muchos aspectos, la posición legal de la mujer era inferior a la del hombre. Todavía existía la pena de muerte en la hoguera para la mujer que asesinaba a su marido: el asesinato de una esposa era sólo motivo de horca. Una mujer que fuera tan indecedente como para sentarse en el mismo banco que su esposo en la iglesia estaba expuesta a castigos por parte de los tribunales eclesiásticos[9]. Pero la posición de las mujeres estaba mejorando, sobre todo, y lógicamente, en Londres. Aquí era punible llamar a una mujer «puta», y también era delito pegar a la esposa[10]. (Los comerciantes holandeses todavía estaban horrorizados por la costumbre inglesa de pegar a la esposa, aunque esto estaba mal visto en Yorkshire[11].) Pero la posición de las mujeres era mucho mejor de hecho que en teoría, al no haberse acomodado todavía la ley al cambio económico. «Una esposa en Inglaterra», escribía el bachiller John Chamberlain, «no es *de jure* sino la primera entre las criadas, al no tener otra cosa, en sentido estricto, que lo que tiene un niño». Pero «su condición *de facto* es la mejor del mundo, tal es la afabilidad de los ingleses hacia sus esposas». Los ita-

[7] W. Davenant, *The dispensary*, acto I, escena i.
[8] J. Harrington, *Works*, 1737, pp. 109-10.
[9] T. E. Thiselton-Dyer, *Church lore gleanings*, 1891, p. 192.
[10] Style, *Reports*, pp. 69-70, 100, 229, 326 y 455; C. V. Wedgwood, *The King's peace, 1637-1641*, 1966, p. 40. Gouge escribió duras críticas contra la costumbre de pegar a las esposas en *Of domesticall duties*, pp. 223-26.
[11] A. C. Carter, *The English Reformed Churches in Amsterdam in the seventeenth century*, Amsterdam, 1964, p. 162; P. Williams, *Life in Tudor England*, 1969, p. 70. Sobre Yorkshire, véase J. Addy, «Ecclesiastical discipline in the county of York, 1559-1714», tesis doctoral inédita), p. 96.

lianos decían que Inglaterra era el paraíso de las mujeres, así como el purgatorio de los criados y el infierno de los caballos[12]. El anticuado John Smyth se quejaba de que «las esposas inglesas exigen mayor libertad y se inclinan más a ser independientes que las de las demás naciones»[13]. Un ruso que visitó Londres en 1645-46 confirmaba que las mujeres reinaban sobre sus casas y sus maridos, y añadía que eran también más honestas[14]. Para una mujer, ser verdaderamente independiente quería decir situarse fuera de la sociedad y renegar de su sexo. La heroína de *The roaring girl*, de Middleton, llevaba ropas de hombre y se defendía con su espada.

La nueva ética se reflejaba en las doctrinas puritanas de la buena compañera y en la insistencia en los derechos de la esposa (dentro de su subordinación) en la sociedad familiar, en el matrimonio por amor y en la libertad de elección para los hijos (aunque no sin tener en cuenta las opiniones de los padres)[15]. Podían introducirse diversos matices, ya que el puritanismo no era un credo monolítico. Algunas viejas ideas tardaron en desaparecer: la equiparación del adulterio con el robo, al ser la mujer propiedad del marido, puede encontrarse en muchos teólogos populares entre los puritanos, desde Bullinger en adelante[16]. Sin embargo, William Gouge, en su influyente *Of domesticall duties*, argumentaba con toda claridad que el adulterio del marido era tan malo como el de la mujer: para él no existía la doble moral, así como tampoco para William Perkins o Daniel Rogers. Gouge instaba a los jóvenes a casarse por amor. Daniel Rogers llegaba casi a incitar a los hijos a la resistencia si los padres se negaban a consentir el matrimonio que ellos habían elegido[17]. Thomas Goodwin ponía de manifiesto que Eva fue hecha de una costilla de Adán, no de su pie[18]. Sibbes tenía alguna razón de su parte cuando preguntaba: «¿Podríais tener un gobierno más benigno que el

[12] H. T. Buckle, *Miscellaneous and posthumous works*, 1872, III, p. 577.
[13] Smyth, *Lives of the Berkeleys*, Gloucester, 1883, II, p. 413.
[14] Z. N. Roginsky, comp., *Londres en 1645-6*, Yaroslav, 1960, p. 13, en ruso.
[15] W. y M. Haller, «The puritan art of love», *HLQ*, V, 1942, *passim*; véase *S. and P.*, cap. 13; *IOER*, pp. 273-75.
[16] H. Bullinger, *Decades*, Parker Soc., 1849-52, I, pp. 406 y 411-12; [J. Dod y R. Cleaver], *A plain and familiar exposition of the commandements*, 19 ed., 1662, p. 262; John Hall de Richmond, *Of government and obedience*, 1654, p. 27.
[17] Gouge, ob. cit., p. 128; D. Rogers, *Matrimoniall honour*, 1642, páginas 80-81; K. V. Thomas, «The double standard», *Journal of the History of Ideas*, XX, p. 203.
[18] T. Goodwin, *Works*, II, p. 422.

del esposo, que, aunque no es una igualdad, está sin embargo, lo más próximo a ella que sea posible?»[19]. Esta era una doctrina que podía resultar atractiva para los constitucionalistas moderados, lo mismo que el patriarcalismo parecía estar de acuerdo con el derecho divino de los reyes.

Milton se sorprendió mucho, y nosotros también nos sorprendemos, al descubrir cuántos de los primeros teólogos protestantes sancionaban el divorcio[20], insistiendo algunos de ellos en la igualdad de derechos de la mujer a este respecto, por ejemplo el obispo Hooper y su *The reformation of the ecclesiastical laws*[21]. El divorcio se obtenía más fácilmente en la Nueva Inglaterra puritana que en la vieja[22]. Hugh Peter no era, pues, excesivamente original cuando en 1651 defendía tanto el divorcio como el matrimonio civil; a causa de este último había habido discusiones en el Parlamento ya en 1576[23]. Mucho antes de la revolución industrial, que puede haberla facilitado, se estableció en Inglaterra una estructura familiar apropiada al industrialismo. Este parece ser un fenómeno paralelo al que ha puesto de relieve el señor K. V. Thomas que «la magia perdió su atractivo antes de que se hubieran inventado las soluciones técnicas apropiadas para reemplazarla»[24].

Las mujeres habían desempeñado un destacado papel en las sectas heréticas de la Edad Media, y esta tradición resurgió en la Inglaterra revolucionaria. Las sectas permitieron a las mujeres participar en el gobierno de la Iglesia e incluso predicar en algunos casos[25]. En la década de 1630, las mujeres votaron en Rotterdam en la iglesia de Hugh Peter[26]. En las horrorizadas páginas de Thomas Edwards abundan las predicadoras. «Si se fuera tolerante», se lamentaba, «nunca más

[19] R. Sibbes, *Works*, Edimburgo, 1862-64, V, p. 349; véase Gouge, ob. cit., página 273.

[20] Por ejemplo, Calvino, *A commentary on Genesis* (traducción de J. King), 1965, II, p. 133.

[21] J. Hooper, *Early writings*, Parker, Soc., 1843, pp. 378-85; *The reformation of the Ecclesiastical Laws*, pp. 49-58.

[22] S. E. Morison, *The intellectual life of New England*, Cornell UP, 1963, p. 10.

[23] H. Peter, *Good work for a good magistrate*, p. 117; C. L. Powell, *English domestic relations*, Nueva York, 1917, pp. 67-76.

[24] Thomas, *Religion and the decline of magic*, pp. 656-57.

[25] E. M. Williams, «Women preachers in the civil war», *JMH*, I, páginas 561-69; K. V. Thomas, «Women and the civil war sects», *P. and. P.*, 13, pp. 42-62; Nuttall, *The Holy Spirit in puritan faith and experience*, páginas 87-8.

[26] R. P. Stearns, *Congregationalism in the Dutch Netherlands, 1621-1635*, Chicago UP, 1940, p. 56.

tendrían paz en sus familias, ni podrían ejercer su autoridad sobre esposas, hijos y criados», observación que se repite más de una vez[27]. Un teólogo tan respetable como Samuel Torshell traicionó la causa cuando escribió en 1645 que no había diferencia alguna entre los hombres y las mujeres en estado de gracia. «El alma no conoce ninguna diferencia de sexo»[28]. Teológicamente impecable, era socialmente imprudente subrayar esto en la década de 1640. Fox avanzó un poco más en la misma dirección al preguntar: «¿Acaso el espíritu de Cristo no puede hablar igual en la hembra que en el macho?»[29]. Pero las sectarias hicieron algo más que predicar, aunque esto ya era bastante malo. Intentaron subvertir el vínculo del matrimonio. Los matrimonios desiguales eran yugos anticristianos, decían: «una esposa puede abandonar a un marido anticristiano, y un marido, a una esposa anticristiana. La señora Attaway hizo exactamente esto en compañía de William Jenny[30].

Los familistas de la época elisabetiana se divorciaban, lo mismo que se casaban, por simple declaración ante su congregación. Con anterioridad a 1640, tales costumbres habían sido practicadas en secreto por sectas que existían en la clandestinidad o en el exilio. Pero durante la revolución fueron practicadas y defendidas en público: el impacto social fue profundo. El señor Thomas resalta algunas de las consecuencias de la defensa, clara y generalizada, de la igualdad religiosa para la mujer. Si se retira la sanción religiosa al padre como cabeza de familia o al rey como padre de su pueblo, toda la sociedad y todas sus instituciones están abiertas a una revisión desde el punto de vista de la luz interior, de la razón, del derecho natural, del consentimiento popular, del interés común. El señor Thomas cita los ataques realizados durante la revolución, algunas veces por las propias mujeres, contra sus limitadas oportunidades educativas, su confinamiento a los deberes domésticos, su sujeción a sus maridos y las injusticias de un mercado matrimonial de carácter comercial[31].

En 1641, la señora Chidley argumentaba que un marido no

[27] Edwards, *Gangraena*, I, pp. 116-19 y 187; véanse pp. 34, 121, 138 y 171; II, p. 8; III, pp. 14 y 99.

[28] S.Torshell, *The womans glorie*, 1645, pp. 2 y 10-11. Con anterioridad, Balton había hecho la misma observación (*Works*, 1631-41, IV, páginas 245-46; citado por Walzer, ob. cit., p. 193).

[29] Fox, *Gospel-truth*, 1656, p. 81; véanse pp. 331 y 724.

[30] Edwards, *Gangraena*, I, pp. 220-23; II, pp. 11, 141 y 178-79.

[31] Thomas, «Women and the civil war sects», pp. 52-5; véase *P. and R.*, página 319; Roger Crab: «Regatean y chamarilean como tratantes de caballos.»

tenía más derecho a controlar la conciencia de su esposa del que tenía un magistrado a controlar la del marido[32]. John Rogers hombre de la Quinta Monarquía, prohibió a los hombres menospreciar a las mujeres «o privarlas injustamente de su libertad para votar y pronunciarse en los asuntos comunes. A las mujeres les digo: os pido que no lleguéis demasiado lejos» (como, según todas las referencias, hizo su propia esposa); «ni tampoco os quedéis demasiado atrás, sino que os afirméis en vuestra libertad [...] No debéis traicionar vuestra libertad con vuestro silencio»[33]. Los cuáqueros —siguiendo el ejemplo de los familistas y de algunos baptistas— practicaron el matrimonio por declaración ante la congregación, sin ninguna otra ceremonia civil o religiosa. Winstanley abogaba por un procedimiento similar[34]. Los cuáqueros también abandonaron la promesa de la esposa de obedecer a su marido dado que el esposo y la esposa eran tan iguales en la nueva vida como lo habían sido antes de la caída. George Fox, al casarse con Margaret Fell, se comprometió a no intervenir en los asuntos relacionados con los bienes de ésta para asombro de los abogados[35]. Gerrard Winstanley resumió lo más importante de la tendencia protestante radical para su comunidad ideal: «Todo hombre y toda mujer deberán tener la libertad de casarse con aquella persona a quien amen, si son capaces de obtener el amor y la aprobación de la pareja con la que querrían casarse. Y ni nacimiento ni dote impedirá el casamiento, porque todos pertenecemos a una misma familia, la humanidad.» El almacén comunal, añadía Winstanley con una pincelada realista, proporcionaría las dotes por matrimonio[36].

Deberíamos añadir el efecto liberador del derrumbamiento de los tribunales eclesiásticos y, con ello, de la supervisión de la vida sexual del pueblo llano «bajo una infundada sospecha de impudicia [...] con objeto de empobrecer los bolsillos del pueblo»[37]. Puede que no todas las sospechas fueran infundadas.

[32] *S. and P.*, p. 443n.

[33] E. Rogers, *Life and opinions of a Fifth Monarchy man*, p. 69.

[34] Morton, *The world of the ranters*, pp. 122-23; Sabine, p. 599.

[35] I. Ross, *Margaret Fell*, pp. 214-15. Stephen Marshall, que se casó también con una mujer procedente de una familia más rica que él, hizo un acuerdo similar (E. Vaughan, *Stephen Marshall*, 1907, pp. 26-7).

[36] Sabine, p. 599. Tal como Winstanley lo expresa, podría parecer que la mujer era tan libre como el hombre de proponer matrimonio. ¿Se hace eco Winstanley con sus palabras de las de Comenius, citadas *supra*, p. 277?

[37] E. H[all], *A scriptural discourse of the apostasie and the Antichrist*, 1653, sig. b 4.

Se dice que por lo menos una de cada tres novias en la Inglaterra del siglo XVII se encontraba preñada al casarse, y que la bastardía era más corriente en Inglaterra que en Francia[38]. El historiador más reciente de la reforma de la ley durante el interregno ve en las décadas revolucionarias, por lo que respecta a la supervisión moral, un período de mayor libertad que cualquier otro anterior o inmediatamente posterior. La ley de 1650 contra el adulterio, piensa el señor Veall, no llegó a entrar en vigor[39]. A partir de entonces «el pecado» dejó de ser un delito. A ojos de los *ranters*, las relaciones sexuales fuera del matrimonio dejaron pronto de ser pecado. «Estos últimos años, el vicio», escribía Fuller en 1647, «ha tenido casa abierta en Inglaterra [...] No existe castigo para el adúltero, ni cepo para el borrachín, ni látigo para el ratero»[40]. Erbery se burlaba de que «en la Iglesia del capitán Chillington [*sic*] no existe castigo ni banquillo de arrepentimiento para los hombres que yacen con sus criadas»[41].

Una de las formas de extorsión de dinero, de la que Edmund Hall acusaba a los tribunales eclesiásticos, era el cobro de multas por casarse sin licencia. El doctor Marchant nos cuenta que la expedición de licencias matrimoniales había sido «una industria en expansión» durante los años anteriores a 1640. Dichas licencias no eran baratas. De las 509 licencias expedidas en la diócesis de Norwich en los años 1636-37, todas menos 13 costaron un mínimo de tres chelines y seis peniques. En York, en la década de 1630, el precio medio era de unos diez chelines. El doctor Marchant indica que tales licencias constituían un símbolo de *status* que solamente podían permitirse las clases altas y medias: las licencias pueden haber predispuesto a los pobres a despreciar el casamiento por la Iglesia[42].

Las décadas revolucionarias fueron testigo de una asombrosa explosión de especulaciones desinhibidas, que incluían, entre otros temas, el de las relaciones sexuales. Además de

[38] P. E. H. Hair, «Bridal pregnancy in rural England», *Population Studies*, XX, pp. 233-43; P. Laslett, *The world we have lost*, 1965, p. 136.

[39] Veall, ob. cit., p. 141. Esta observación fue hecha en 1881 por John Stoughton, que lo describía como «una considerable revolución judicial y social» (*History of religion in England*, 1881, I, pp. 473-75); véase *S. and P.*, p. 331.

[40] Fuller, *Good thoughts in bad times*, 1830, pp. 174-75.

[41] W. E., *The mad mans plea*, 1653, p. 4. Es de imaginar que Erbery lamentaría esto menos de lo que lo lamentaba Fuller. Véase *supra*, páginas 269-270.

[42] Marchant, *The Church under the law*, pp. 20-22 y 80-82.

Milton, varias personas defendieron la libertad de divorcio (Hugh Peter y la señora Attaway). Francis Osborne hablaba de poligamia y de matrimonio por contrato anual renovable[43]; el harringtoniano y republicano Henry Nevile, acusado de ateísmo y blasfemia en 1659 ante el Parlamento Depurado, describió en *The isle of pines* (1668) una utopía poligámica en términos prometedores[44]. Petty y otros hablaban del «matrimonio californiano», interesantes combinaciones sexuales de 1+4 y 5+ +1+1[45]. John Hall abogaba por el nudismo femenino no como símbolo de inocencia recuperada (cosa de la que se había acusado a los adamitas), sino porque la desnudez podía ser menos provocativa que los vestidos que las mujeres llevaban, opinión influida sin duda por las informaciones procedentes del Nuevo Mundo, popularizadas por Montaigne y, en Inglaterra, por Robert Burton. John Bunyan estaba de acuerdo en este punto[46]. En 1647 George Fox se tropezó con un grupo que sostenía que las mujeres no tenían alma, «añadiendo con ligereza: lo mismo que un ganso»[47]. Los muggletonistas creían que en el cielo seremos

> *Todos machos, no aptos para engendrar,*
> *sino para vivir en estado de divina felicidad*[48].

Era Robert Herrick, soltero, realista y antipuritano, el que hacía votos por una «esposa ignorante»[49].

2. MAS ALLA DE LA REVOLUCION SEXUAL PURITANA

Cuando llegamos a los *ranters* podemos ver algunas de las consecuencias. John Robin dio potestad a sus discípulos para intercambiar esposas y maridos e intercambió la suya «a título de ejemplo»[50]. Lawrence Clarkson elevó esto a una teoría de completa libertad sexual, y Abiezer Coppe llevó aún más lejos el ataque, hasta la propia familia monogámica. «Abandona tus hediondos deberes familiares», escribió. Nunca resulta muy

[43] F. Osborne, ob. cit., I, pp. 30 y 34.
[44] Burton, *Parliamentary diary*, III, pp. 296-305.
[45] Lansdowne, comp., *Petty papers*, 1927, II, pp. 52-4.
[46] J. Hall, *Paradoxes*, 1650, D. C. Allen, comp., Gainsville, Florida, 1956, pp. 54-77; Burton, *The anatomy of melancholy*, (ed. Everyman), III, páginas 88-9; Bunyan, *Works*, III, p. 645.
[47] Fox, *Journal*, I, p. 8.
[48] *Divine songs of the muggletonians*, 1829, p. 140.
[49] R. Herrick, «His wish», en *Poetical works*, 1956, p. 294.
[50] J. Reeve, *A transcendent spiritual treatise*, p. 12.

fácil saber cuándo habla Coppe en su propio nombre y cuándo lo hace en nombre de Dios (si es que en realidad él lo diferenciaba claramente). Pero el siguiente pasaje parece pertenecer a Dios: «Cede, o si no, en el momento en que menos lo pienses, haré que tu propio hijo [...] yazca con una ramera [...] ante tus propios ojos.» Tenemos que hacernos niños de nuevo, «y para un niño así, ir desnudo es tan bueno como ir vestido; [...] él no ve ningún mal». Coppe parece hablar aquí en su propio nombre, advirtiéndonos de que sólo está insinuando sus intenciones cuando escribe:

> Los besos están incluidos entre los transgresores —las cosas deshonestas— ¡bien! por jurar y maldecir dehonesta e infernalmente (como calificaba estas cosas en mi época de santidad carnal) y por mis besos deshonestos e impúdicos (como entonces los calificaba) mi molesta santidad fue confundida [...] Y además por los besos lascivos, el propio acto de besar ha sido confundido; y de los besos externos han hecho la carroza ardiente que ha de llevarme hasta el seno [...] del Rey de la Gloria [...] Puedo [...] besar y abrazar a las mujeres y amar a la esposa de mi vecino como a mí mismo, sin pecar[51].

Coppe tuvo que retractarse, entre otros errores, de «que el adulterio, la fornicación y la impureza no son pecado», y de «que la comunidad de esposas es lícita»[52].

Para Clarkson, el acto de adulterio no era distinto del de la oración: todo dependía del enfoque interior de cada uno. «Para el puro, todas las cosas, en verdad todas las cosas, son puras», incluido el adulterio, decía con énfasis[53]. Esto lo escribió en 1650: diez años más tarde, reflexionando sobre el pasado, Clarkson describía así sus principios *ranters*: «Ningún hombre puede estar libre de pecado hasta que haya realizado el supuesto pecado como si no lo fuera [...] Hasta que seáis capaces de yacer con todas las mujeres como con una sola mujer, y no lo consideréis pecado, no podréis hacer nada sino pecar [...] Ningún hombre puede alcanzar la perfección si no es por esta vía». Clarkson denunciaba, en 1659, a «los demonios *ranters*», que hicieron de Dios «un pretexto para todos sus lascivos anhelos»; éstos dicen que «para ellos todas las mujeres son una sola mujer» y continúan practicando lo que anteriormente él había predicado. Pero en los primeros años de la

[51] Cohn, ob. cit., pp. 364-71; Coppe, *A fiery flying roll*, II, p. 9; *Some sweet sips of some spirituall wine*, p. 46. Véanse pp. 279-80.
[52] *Copps return to the wayes of truth*, pp. 1-13.
[53] Clarkson, *A single eye*, en Cohn, ob. cit., p. 351.

125

década de 1650, Clarkson no tenía escrúpulos. «La mayoría de las mujeres principales vinieron a mi vivienda en busca de conocimiento», nos cuenta, «pero al final esto se convirtió en un comercio tan común que toda la hez y la escoria salieron a la superficie en el colmo de esta maldad»[54]. (Esto lo escribe Clarkson después de su conversión al muggletonismo: su tono, no cabe duda, antes habría sido diferente. Pero no existe razón alguna para no creerle.) Su vida itinerante le proporcionó las oportunidades y le permitió escapar de las relaciones embarazosas. Quizás los historiadores no han reflexionado todavía suficientemente sobre la importancia de la movilidad social y física en la expansión de las posibilidades de libertad, incluida la libertad sexual, en especial para las mujeres[55].

En realidad parece haber sido muy sencillo para una pareja unirse y viajar de un lado a otro del país, predicando y confiando presumiblemente en la hospitalidad de sus correligionarios o de aquellos a quienes pudieran convencer. William Franklin y Mary Gadbury hicieron esto, siendo la única cosa notable relacionada con ellos (y la única razón de que conozcamos su historia) que Mary Gadbury (que no sabía ni firmar) creía que Franklin era su Señor y su Cristo, y se llamaba a sí misma Esposa de Cristo. Esto, naturalmente, llamaba la atención. Mary aseguró a un clérigo que le preguntaba que el pecado deja de existir cuando un hombre y una mujer llegan a estar en Cristo. Cuando en enero de 1650 fueron juzgados en Winchester, Mary Gadbury afirmó ante el tribunal que «no iba con él de manera incivil, sino como simpatizante de su desgracia; al oír esto último, todo el tribunal se rió muchísimo [...] Realmente una simpatizante». Franklin, un cordelero cuyo «lenguaje estaba totalmente de acuerdo con el habla de los familistas», abandonó bastante dócilmente su pretensión de ser Cristo; Mary Gadbury, indignada por esta traición, sufrió la humillación adicional de ser azotada[56]. Bunyan nos cuenta que oyó a un hombre «en los tiempos de Oliver» aconsejar a una

[54] Clarkson, *The lost sheep found*, 1660, pp. 25-6; *Look about you*, 1659, pp. 30 y 92-3; véase Holland, ob. cit., p. 4; E. Hide, ob. cit., p. 42, cuyos resúmenes son bastante fieles, y E. Stokes, *The Wilthshire rant*, páginas 8-9, para un ejemplo.

[55] Clark y Slack, *Crisis and order in English towns, 1500-1700*, p. 153; véase *ibid.*, pp. 135 y 159-60, para ejemplos anteriores de parejas itinerantes no casadas.

[56] H. Ellis, *Pseudochristus*, 1650, pp. 45-53, y *passim;* véase Cohn, obra citada, pp. 330-33, y la introducción de D. M. Wolfe al volumen IV de *Complete prose works*, de Milton, pp. 73-5. Mary Gadbury puede haber sido una epiléptica.

muchacha, a la que estaba tentando «para cometer actos impuros con él», que «cuando llegues ante el juez» dijera «que estás preñada del Espíritu Santo»[57].

Los relatos hostiles se aprovechaban, naturalmente, al máximo de tales historias. Existen muchas descripciones gráficas de las orgías de los *ranters*, realizadas por folletistas que habían llegado a dominar el arte de los modernos periodistas para excitar al tiempo que reprueban[58]. En su época baptista, Clarkson fue acusado por un comité de condado de copular dentro del agua con una «hermana» a la que estaba bautizando por la noche. La presencia de ánimo de Clarkson raramente le fallaba, y replicó: «Seguramente vuestra experiencia os enseña lo contrario, que la naturaleza tiene un menor deseo de copulación dentro del agua», «con lo que ellos se rieron»[59]. Acusaciones similares fueron hechas a muchos otros radicales: existía una canción popular sobre un cuáquero que practicaba la bestialidad. En 1656, un comité informó solemnemente al Parlamento de que los principios de Nayler le permitían yacer «con cualquier mujer que sea de su propio parecer»[60]. Coppe, según una fuente aún menos fiable, «yacía comúnmente en la cama con dos mujeres al tiempo»[61].

No hay que tomar demasiado en serio estas historias, aunque a Coppe ciertamente le gustaba escandalizar. Y podríamos dejar un amplio margen a los gestos simbólicos. Si los hombres y las mujeres creen que han «alcanzado ya esa perfección en Cristo que habían perdido con Adán», era lógico, aunque bastante frío, suponer que «podían andar desnudos como lo hizo él y vivir por encima del pecado y la vergüenza»[62]. Recordemos también las muchas ocasiones en las que cuáqueros muy respetables «fueron desnudos en busca de un signo», con sólo un taparrabo sujeto a la cintura en obsequio a la decencia. Pero el fondo de la verdad que esto hace aflorar es que, sistemáticamente, los *ranters* proclamaron el derecho del hombre natural a comportarse de manera natural. Tanto de palabra como de hecho, algunos de ellos se burlaban deliberadamente

[57] Bunyan, *Works*, III, p. 613.

[58] Los que se interesen por este tema pueden encontrar referencias en Cohn, ob. cit., pp. 328-29.

[59] Morton, ob. cit., p. 122.

[60] Burton, *Parliamentary diary*, I, p. 24.

[61] *The routing of the ranters*, p. 3. Sobre el indignado desmentido de Coppe, véase su *Remonstrance of the sincere and zealous protestation*, 1651, p. 6.

[62] R. Abbott, *The young mans Warning-piece*, sig. A 3v-4. Abbot pretendía estar describiendo la conducta de los *ranters*.

126

de las inhibiciones que la ética puritana estaba imponiendo. Clarkson tenía algo parecido a una filosofía del amor libre[63], y existe una documentación razonable sobre la observación de John Holland de que «dicen que el que un hombre se ate a una mujer o una mujer a un hombre es fruto de la maldición; pero, dicen, nosotros estamos liberados de la maldición y, por consiguiente, estamos en libertad de hacer uso de quien nos plazca»[64]. Del teniente Jackson se cuenta que en Escocia, en mayo de 1650, andaba diciendo que si no fuéramos libres para gozar de la mujer de otro hombre, las criaturas seguiríamos siendo esclavas; las criaturas no pueden hacer nada, por otra parte, como no sean impulsadas y manejadas por Dios[65].

Habría resultado difícil en aquella época, e imposible ahora, evaluar la importancia relativa del exhibicionismo reprimido y de la sincera propaganda simbólica. En 1652, una dama se quedó completamente desnuda durante un servicio religioso, gritando: «¡Bienvenida sea la resurrección!» El incidente fue notable principalmente porque se desarrolló en la capilla de Whitehall; sucesos de ese tipo eran menos raros en las asambleas *ranters* y cuáqueras[66].

El ranterismo pasó fácilmente a su extremo aparentemente opuesto, el ascetismo. Fox ayunó durante diez días; Miles Halhead, durante una quincena, y Nayler, por espacio de uno o dos días más aún. James Parnell murió a consecuencia de un ayuno de diez días. Anna Trapnell ayunó durante doce días; Sara Wight, según se cuenta, durante cincuenta y tres[67]. De John Pordage se contaba que decía que el matrimonio era una cosa muy mala y que negaba la legitimidad de que las mujeres tuvieran hijos de sus propios maridos. Con bastante lógica, fue también acusado de haber tenido una hija ilegítima y de defender la poligamia, aunque él admitía preferir la virginidad al matrimonio[68]. El ascetismo cuáquero dio lugar a rumores de que «los cuáqueros no querían tener hijos». George Fox «nunca pensó en cosas tales» como «la procreación de hijos»: «Me juzgaba por encima de tales cosas»[69]. Winstanley, que no era ningún ascético, hizo una oportuna observación contra esa «excesiva comunidad de mujeres llamada *ranting*».

> La madre y el hijo así engendrado es probable que lleven la peor parte, porque el hombre se irá y los dejará y no se preocupará de ellos más que de otras mujeres [...] después de que ha conseguido su placer. Por consiguiente, vosotras, las mujeres, tened cuidado, porque esta práctica de los *ranters* no significa la restauración del poder de la creación, sino su destrucción [...] Buscando su propia libertad, esclavizan a los demás[70].

En realidad, la libertad sexual tendía a ser libertad solamente para los hombres en la medida en que no había un control eficaz de la natalidad. Esto constituyó la base moral práctica del hincapié puritano en la monogamia. El hecho de que haya perdido esta base tiende a hacernos olvidar lo importante que la misma fue en su tiempo. A menos que el seductor fuera un Don Juan lo suficientemente rico como para mantener a un bastardo y a su madre (como pudieran hacerlo Carlos II y los seductores de la corte de la restauración), la libertad sexual era cuestión de tirar la piedra y esconder la mano. Es seguro que muchos padres putativos se escaparon, dejando que la madre y las autoridades parroquiales cargaran con el niño. Quizá podemos ver aquí otro atractivo más de la vida itinerante para un *ranter* como Lawrence Clarkson. Los prudentes y hogareños, como Samuel Pepys, preferían andar en amores con las mujeres de otros hombres: preferían poner sus huevos, como el cuco, en nidos ajenos. Por esto es por lo que los cornudos son un tema de broma tan inagotable —y para nosotros tan aburrido— en la etapa de las tertulias. A comienzos del siglo XVII fueron muchas las quejas de que las mujeres de la *City* se estaban volviendo demasiado independientes para apreciar los cumplidos que les hacían sus pretendientes aristocráticos.

Los *ranters*, me parece a mí, dieron forma ideológica y expresión coherente a las prácticas que de antiguo habían sido corrientes entre los vagabundos, los colonos ilegales y la categoría intermedia de artesanos itinerantes[71]. Sobre tal población errante, los tribunales eclesiásticos y los jueces de paz tenían

---

[63] Véase *supra*, pp. 202-205.
[64] Holland, *The smoke of the bottomles pit*, p. 3.
[65] Firth, *Cromwell's army*, p. 408; véase Fox, *Journal*, II, pp. 95-6.
[66] Gardiner, *Commonwealth and protectorate*, II, p. 95. Para ejemplos, véanse *supra*, pp. 205 (*ranters*) y 227 (cuáqueros).
[67] Nuttall, *James Nayler*, pp. 8-10; *George Fox' «Book of miracles»*, páginas 5 y 32-4.
[68] Pordage, *Innocence appearing*, pp. 9, 18-9, 30-4, 56-8, 77-80, 84-6 y 91. Véase *supra*, pp. 213-214.
[69] Nuttall, comp., *Early quaker letters*, pp. 181 y 277.

127

[70] Winstanley, *A vindication of those... called diggers*, 1649-(50), en Sabine, pp. 399-403; véase *Englands spirit unfoulded*, G. E. Aylmer, comp., *P. and P.*, 40, pp. 14-5. En 1659 —bastante después—, Clarkson hizo la misma observación (*Look about you*, pp. 94-6).
[71] Véase *supra*, pp. 191-192.

escaso control: el matrimonio y el divorcio *de facto* deben haber sido corrientes. Se dijo en 1654 que «los vagabundos son dados, por lo general, a una horrible obscenidad, no tienen esposas particulares, tampoco se ordenan en familias, sino que se aparean como las bestias» [72]. Los *gubbings* de Devon constituyen, sin duda, un caso extremo. Estaban fuera de la ley, «libres de obispos, de arcedianos y de toda autoridad, lo mismo eclesiástica que civil». Vivían como cerdos y «se multiplicaban sin casarse» [73]. Pero el agrimensor Norden hablaba también de gente criada en los bosques, que vivían «alejados de cualquier iglesia o capilla» y eran «tan ignorantes de Dios o de cualquier forma de vida civilizada como los mismos salvajes entre los infieles» [74]. Los contemporáneos explicaban la lujuria de los galeses por el aire de la montaña: los historiadores modernos, más prudentemente, lo ven como el producto natural de una sociedad que se negaba a aceptar las leyes matrimoniales protestantes de Inglaterra [75]. (John Knox había experimentado parecidas dificultades para hacer más indisoluble el vínculo matrimonial en Escocia [76].) Nosotros sólo podemos conjeturar el número de infanticidios que acompañaban a esos matrimonios informales o a esas relaciones sexuales todavía más fortuitas, pero, probablemente, la mortalidad infantil sería, en cualquier caso, especialmente alta entre tales grupos sociales.

El rechazo del matrimonio eclesiástico por Clarkson, Winstanley, los *ranters* y los cuáqueros era en cierto sentido una actitud tradicional de la clase baja si tenemos en cuenta la práctica de los lolardos y familistas [77]. Pero los *ranters*, al negar el pecado, proclamar el amor libre y hacer de esto un tema de discusión racional y pública, llegaron más lejos de lo que sus predecesores pudieron llegar e impusieron un concepto de la relación entre los sexos que era más libertino que cualquiera de los que hasta entonces se habían defendido públicamente. Clarkson esperaba al menos que su ética liberaría a hombres y mujeres de atormentarse a sí mismos por pecados imaginarios. «Feliz el hombre que no se condena a sí mismo en

[72] R. Younge, *The poores advocate*, 1654, p. 11, citado por P. Slack en Clark y Slack, *Crisis and orden in English towns*, p. 167.
[73] Fuller, *History of the worthies of England*, 1840, I, p. 398.
[74] Citado en Thirsk, *Agrarian history*, IV, p. 411.
[75] Penry Williams, *The Council in the Marches of Wales under Elizabeth I*, Cardiff, 1958, p. 101.
[76] J. Knox, *The history of the reformation... in Scotland*, Glasgow, 1832, pp. 232 y 237.
[77] Thompson, *The later lollards*, p. 127; véase supra, p. 299.

128

aquellas cosas que se permite hacer» [78]. Por desgracia, la teología *ranter* estaba por delante de las posibilidades técnicas de su sociedad: la igual libertad sexual para ambos sexos tendría que esperar hasta que existieran métodos baratos y eficaces de control de la natalidad. La protagonista de *The roaring girl* de Middleton sólo puede conservar su independencia permaneciendo casta. Sería interesante conocer qué grado de verdad existía en la afirmación propagandística de *The routing of the ranters* de que entre los *ranters* «la mujer generalmente elige el hombre con el que vivirá» [79]. Pero los primeros cuáqueros parecen haber anticipado teorías de parto sin dolor, aun cuando su razonamiento —que ellos se encontraban en la situación en que estaban Adán y Eva antes de la caída— no merecería los parabienes de un ginecólogo moderno [80].

La revolución ayudó a muchas mujeres tanto a establecer su propia independencia como a imaginar una evasión total en las clases más pobres. Mary Cary, en 1647, llegó a decir que «todos nosotros condenamos ese principio anticristiano del papado [y de otras Iglesias, *mutatis mutandis*, aunque ella no hacía hincapié en esto] de obligar a todos a creer lo que el papa cree» [81]. Al año siguiente se describía a sí misma como un «ministro» y justificaba mediante la Revelación la guerra del Parlamento contra el rey. Fechaba la resurrección de los dos testigos, profetizada en la *Revelación* XI, en el 5 de abril de 1645, el día que el Nuevo Ejército Modelo se puso en marcha, y se refería a la «gran victoria» que había tenido lugar en el verano de 1647 [82]. En 1651, Mary Cary bosquejó *A new and more exact mappe or description of New Jerusalems glory*, partiendo del supuesto de que en 1645 Jesucristo había comenzado la toma de su reino. «Ha llegado el tiempo», aseguraba a sus lectores, en que «no sólo los hombres sino también las mujeres profetizarán; no sólo los hombres de edad, sino también los jóvenes; no sólo los superiores, sino también los inferiores; no sólo aquellos que tienen una formación universitaria, sino también aquellos que no la tienen, incluidos los criados y criadas». «Antes de que pasen veinte, o diez, o cinco años

[78] Clarkson, *A single eye*, p. 11; véase Milton, citado *supra*, p. 52, e *infra*, p. 384.
[79] Ob. cit., p. 6; véase Winstanley, citado *supra*, p. 300.
[80] Nuttall, *Early quaker letters*, p. 200.
[81] M. Cary, *A word in season to the kingdom of England*, 1647, p. 9.
[82] M. Cary, *The resurrection of the witnesses*, 1648, portada y pp. 82-9, 98-100, 156-62 y 189-94. En mi *Antichrist in seventeenth-century England*, página 107, la fecha aparece por un error de imprenta como el 4 de abril de 1645.

veremos, sin lugar a dudas, mucha más de esta gloria espiritual sobre los santos de la que ahora hay»; y describía la utopía material que esperaba a los santos en la tierra. «Tendrán abundancia de oro y plata»[83]. Posteriormente, Mary Cary se convirtió en la señora Rande, y bajo este nombre, en 1653, instó al Parlamento de Barebone a abolir los diezmos y los abogados, socorrer a los pobres y reformar las universidades[84]. Tal vez fuera una coincidencia el que, en 1669, el gran duque de Toscana dijera que los *ranters* eran «llamados así a causa de Alexander Ranta, un sastre», puesto que no estaba bien informado de tales cuestiones de detalle[85].

Existieron, finalmente, entre los radicales, tendencias que sobrevivieron para contrarrestar el adusto «puritanismo» que surgió a partir de 1660 y de la derrota de los puritanos auténticos. La doctrina cuáquera de la perfectibilidad continuó testificando en contra de la aversión al cuerpo, aun cuando Fox creyera que engendrar niños era indigno de él. Pues, como también decía, «el cuerpo visible no es el cuerpo de la muerte y del pecado; los cuerpos de los santos son los miembros de Cristo y los templos de Dios vivo»[86]. Los cuáqueros creían que el oficio de encajero era una ocupación impropia de los miembros de la Sociedad de Amigos, pero no ponían objeción alguna a fabricar o tener una cervecería. («¿Por qué no?», se preguntaba Samuel Fisher a propósito de esta última ocupación; «si es un

[83] M. Cary, *The little horns doom and downfall*, 1651, pp. 133, 238 y 285-317.

[84] M. R[ande], *Twelve proposals to the supreme governours of the three nations*, 1653, pp. 5 y 7-11.

[85] [L. Magalotti], *Travels of a Cosmo III, Grand Duke of Tuscany, through England*, 1821, pp. 453-54. No he sido capaz de identificar al marido de Mary Cary. En 1650, el apoderado de lady Eleanor Davies era un tal John Rand (P. Hardacre, «Gerrard Winstanley in 1650», *Huntington Library Quarterly*, XXII, p. 348). Daniel y Walter Rand firmaron un opúsculo de los hombres de la Quinta Monarquía en 1657 (Capp, *Fifth Monarchy men*, p. 244). Una tal Mary, esposa de William Rand, aparece en los *State papers*, pero parece haber habido más de un William Rand (*CSPD, 1650*, p. 500; *1652-3*, pp. 333, 341 y 345; *1653-4*, pp. 44-6, 117 y 434). William, hijo del boticario James Rand, era compañero de Nicholas Culpeper, Samuel Hartlib y William Walwyn, médico y traductor de obras de química que ideó el proyecto para un Colegio de Médicos Graduados (C. Webster, «English medical reformers of the puritan revolution», *Ambix*, XIV, pp. 24, 31-2 y 36-9; Nicholas Culpeper, *Culpeper's School of Physick*, 1659, sig. A 6v, C; W. W., *Healths new store-house opened*, 1661, página 25). Las obras de Mary Cary eran al parecer conocidas en los círculos químicos (véase mi *Antichrist in seventeenth-century England*, página 119n., y *supra*, p. 278.

[86] Fox, *Gospel-truth*, p. 1059; véase *supra*, p. 306.

oficio [...] honrado [...] aunque a menudo esté muy denigrado»[87].) Entre las muchas heterodoxias de Milton están la de hacer del amor romántico del hombre por la mujer una de las principales causas de la caída y la de dotar a los ángeles de sexo, así como de la capacidad de apreciar los alimentos, siendo la base de ambas ideas que la materia es buena y existe justamente para ser disfrutada[88]. Lo que sucediera con las ideas a las que durante un breve período dieron publicidad los radicales y que luego retornaron al anonimato, no lo sabemos. Pero el señor A. L. Morton ha demostrado que por lo menos Blake heredó ideas similares a las de los *ranters*, así como que conocía íntimamente las de Milton[89].

[87] S. Fisher, *Testimony*, p. 584.

[88] R. H. West, *Milton and the angels*, Georgia UP, 1955, en especial páginas 170-74. Véase *infra*, p. 386.

[89] A. L. Morton, *The matter of Britain*, en especial pp. 104-21. Véase *infra*, pp. 327, 370.